سلسلة الفكر المعاصر

اسبينوزا

د. فؤاد زكريا



اِسپینوزا

الكتاب: اسبينوزا
المؤلف: د. فؤاد زكريا
عدد الصفحات: 288 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9938-886-17-7

الطبعة الثانية: 2014

الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932
تونس: هاتف: 0021674407440
بريد إلكتروني: darattanweertunis@gmail.com

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com



سلسلة الفكر المعاصر

د. فؤاد زكريا

إسپينوزا



سلسلة الفكر المعاصر:
بإشراف الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا

مقدمة الطبعة الثانية

ارتبطت دراستي لهذا الفيلسوف العظيم بعوامل لا أستطيع القول أنها كانت كلها أكاديمية خالصة، بل كانت في واقع الأمر ذات صلة وثيقة، في الوقت ذاته، بأوضاع تنتمي إلى صميم المرحلة التي كُتِبت فيها هذه الدراسة، وأعني بها أول الستينات. ففي هذه الفترة كان الصـراع محتدماً على أشـده بين العـالم العربي واسرائيل، وكنت كلما قرأت شيئا لاسبينوزا ازداد يقيني بأن هذا الفيلسوف الكبير الذي ولد لأبوين يهوديين، لو كان قد عايش فترة ظهور الفكرة الصهيونية وقيام الدولة اليهودية، لوقف بكل قوة في صف الرافضين. ولم يكن الباعث الوحيد لاعتقادي هذا هو وقائع حياته، التي تضمنت صراعات فكرية وعقائدية مريرة بينه وبين الطائفة اليهودية أفضت إلى طرده، وهو لم يزل في شبابه المبكر، من الطائفة وتوقيع عقوبة التحريم عليه، بل إن العامل الأكبر في ترسيخ هذا اليقين لديّ كان هو المضمون الفكـري لفلسفة اسبينـوزا، تلك الفلسفة ذات النـزعة الانسـانية العالمية، التي كانت تحارب أفكار الاستعلاء والتفوق العنصري، وترى في اعتقاد أي شعب بأنه «مختار» نقيصةً أخلاقية، والتي كانت تكافح من أجل فصل الدين عن الدولة، وتحارب الخلط بين الدين والسياسة، وتقدم للمفاهيم الدينية الرئيسية تفسيرات تنزع عنها طابع التشبيه بالانسان، وتزيل التناقض بينها وبـين النظرة العلمية إلى العالم.

مثل هذا الفيلسوف لم يكن من الممكن أن يساند فكرة بعث الدولة اليهودية في «أرض الميعاد»، بل إنه كان خليقا بأن يناضل ضد فكرة قيام أية دولة على

أساس ديني. ومن المؤكد أنه كان سيكافح أية دعوة عنصرية ضد اليهود أو معهم، ولكنه لم يكن ليقبل أن تُحَلّ مشكلة اضطهاد اليهود، في بقاع معينة من العالم، عن طريق اضطهاد مضاد يحل فيه الشعب اليهودي محل شعب عاش في أرضه مسالما منذ عشرات القرون. وهكذا كان هناك شيء فريد في حالة ذلك الفيلسوف الذي تبرّأت منه طائفته، ولم يتراجع عن آرائه أو يسعى إلى استعادة روابطه بتلك الطائفة، وإنما ظلّ حتى نهاية حياته يوجّه أشد الانتقادات وأعمقها لنفس الأسس والجذور التي يقوم عليها كل تعصب ديني، وكل محاولة لإقامة كيان سياسي على أساس ديني أو عنصري.

ولقد كان لهذا الكتاب، الذي كان بقدر ما أعلم أول كتاب موسّع لمؤلف عربي عن اسبينوزا، دلالة حضارية خاصة. فبقدر ما تضمّن من انتقاد لتفسيرات كثير من الباحثين اليهود الذين أبدوا اهتماما بالغا بجميع جوانب مذهب هذا الفيلسوف، لم يكن الدافع إلى هذا الانتقاد، من قريب أو من بعيد، تعصبا عنصريا أو دينيا، بل كان الانتقاد موجها في واقع الأمر ضد التعصب الذي ظهر بصورة صارخة لدى هؤلاء المفسرين، والذي تمثّل في محاولاتهم التعسفية أن يعيدو ضمّه إلى التراث اليهودي ويردوا نزعته الانسانية الشاملة إلى جذور دينية ضيقة. كان الصراع في الكتاب ضد التزييف والنظرة الضيقة واقتطاع النصوص من سياقها وتجاهل الاتجاه العام للفكر في سبيل عبارات منفردة متناثرة تقبل شتى أنواع التفسيرات. وهكذا رسم هذا الكتاب صورة مفكر ينتمي إلى الانسانية جمعاء، وكان في ذلك يستجيب لما يؤمن المؤلف بأنه الرسالة الحقيقية لهذا الفيلسوف العظيم.

أمّا العنصر الثاني الذي كان يربط بين دراستي لهذا الفيلسوف الكلاسيكي وبين أوضاع العصر الحاضر، فهو ذلك التشابه الذي بدا لي واضحا بين وضع المفكر في أوروبا خلال القرن ١٧، ووضعه في بلادنا العربية في النصف الثاني من القرن العشرين. فقد كان فلاسفة أوربا في مستهل العصر الحديث يواجهون قوى متخلفة كانت هي المسيطرة، في أغلب الأحيان، على السلطة السياسية والدينية في عصرهم. وكانوا يمثلون أقلية مستضعفة، ولكنها تملك حقيقة لايملكها الأقوياء المسيطرون. وهكذا كانت قوتهم الفعلية تكمن في تلك الحقيقة التي رأوها، واستَبَقوا بها عصرهم، بوضوح كامل: حقيقة العقل والعلم والتجربة، في مقابل جبروت السلطة المنغلقة الغاشمة. ولقد كان التشابه واضحا بين ذلك الوضع الذي وجد فيه فلاسفة القرن السابع عشر في أوروبا أنفسهم، وبين وضع المفكر العقلاني في عالمنا العربي بعد ثلاثة قرون. فمثل هذا المفكر ينتمي بدوره إلى أقلية ضئيلة،

تواجه قوى متخلفة عاتية تسيطر على الفكر الشعبي وتشده إلى الوراء، وسلطات غاشمة ترفض الفكر وتبغض المنطق وتخشى العقل المتسق. وكان هذا التشابه وحده كفيلا بايجاد قدر كبير من التعاطف بين كاتب يعيش ظروف العالم العربي المعاصر وفيلسوف خاض معركة قريبة الشبه بمعركتنا.

بل إن ظروف العصر فرضت نفسها بصورة أشد تفصيلا: ففي جو الاضطهاد الفكري الذي لايكاد يخلو منه بلد عربي معاصر، يجد المفكر الذي يأبى الاذعان والرضوخ لمطالب السلطة، أن عليه إمّا أن يصمت وإمّا أن يتحايل من أجل توصيل فكره المتحرر إلى الجماهير. وهكذا ينشأ أسلوب خاص في الكتابة، تنفرد به العهود الاستبدادية، هو ذلك الأسلوب الذي يحقق للكاتب هدفه في نقل آرائه التجديدية إلى الناس، دون أن يعطي السلطة المتربصة به فرصة النيل منه. إنه أسلوب شاق، معقد، لايُكتسب إلّا بخبرة طويلة وتجربة مريرة، ولكنه يغدو، في ظروف معينة، أمرا لامفر منه. ولقد كانت تجربتي الطويلة مع هذا اللون من الكتابة هي التي وجّهتني إلى تفسير فلسفة اسبينوزا من منظور مماثل. والحق أن تلك لم تكن سمة ينفرد بها فيلسوفنا هذا، بل كانت تميز عصر الانتقال الذي عاش فيه بأكمله، وكانت تتمثل، بدرجة تقل أو تكثر، لدى جميع الفلاسفة الكبار في ذلك العصر، وتشكّل مفتاحا أساسيا لفهمهم. فليس من الممكن أن تتفتح جميع الأبواب المغلقة، في كتابات فلاسفة القرن السابع عشر، إلّا لمن يقرؤهم في ضوء الحقيقة الأساسية التي عاشوا في ظلها: حقيقة الصراع بين قوى عاتية تشد المجتمع إلى الوراء، وأقلية ضعيفة ترى اتجاهات المستقبل بوضوح ولكنها تجد نفسها مضطرة إلى التعبير عن آرائها بحذر والتواء، وربما بعبارات مستمدة من قاموس الخصوم المتخلفين أنفسهم، حتى تضمن توصيل رسالتها إلى الآخرين من جهة، وتأمن شر الجهلاء الأقوياء من جهة أخرى.

من أجل هذا الارتباط بين التفسير الذي قدّمته لاسبينوزا وبين ظروف العصر الذي ظهر فيه هذا التفسير، آثرت أن أعيد طبع هذا الكتاب، بعد عشرين عاما، دون تغيير في الجوهر، لأن الكتاب بصورته هذه ليس فقط عرضاً لفكر فيلسوف إنساني كان بحق يحمل رسالة تتجاوز زمنه وبيئته بكثير، بل كان في الوقت ذاته شاهدا على عصر فريد في سماته، هو عصر القمع الفكري الذي يعيشه الانسان العربي في النصف الثاني من القرن العشرين.

الكويت في يونيو ١٩٨١.

فؤاد زكريا

مقدمة

في هذا الكتاب سوف يظهر اسبينوزا في صورة مختلفة كل الاختلاف عن تلك الصورة أو الصور التي تتبادر إلى الأذهان كلما عرض لها اسم هذا الفيلسوف. ولست أدّعي أن هذه الصورة هي وحدها الصحيحة وأن كل ما عداها باطل. ولكني أستطيع أن أقول مطمئنا، من جهة، إنها رُسمت بعد دراسة دقيقة للصور الأخرى المخالفة لها، وعن إدراك كامل للنظـرة التقليدية إلى هذا المفكر العملاق؛ وأستطيع أن أقول مطمئنا من جهة أخرى إن هذه الصورة الجديدة التي سنرسمها أكثر اتساقا من كل ماعداها، وأنها أقدر من غيرها على الجمع والتوفيق بين مواقف كثيرة لهـذا الفيلسوف يُظَن في معظم الأحيان أنها منطوية على تناقض لايُرفع.

وأبدأ فأقول إن تفكير اسبينوزا من ذلك النوع الذي يغري بأشد التفسيرات تضادا. فكتاباته، ولاسيما كتابه الأكبر، **الأخلاق**، تغري كل عصر بأن يفسرها تبعاً لمقتضياته الخاصة، وكل كاتب بأن يجد فيها انعكاسا لاتجاهاته الفكرية المفضلة. وهذه في الحق ظاهرة من أعجب الظواهر في تاريخ الفلسفة: فها هو ذا فيلسوف استخدم المنهج الهندسي في كتابه الرئيسي، وأراد من هذا الكتاب أن يكون نظيرا لمؤلّف إقليدس الهندسي في عالم الفلسفة، وأكد أنه إنما أراد أن يعالج الانفعالات والمشاعر البشرية مثلما يعالج عالم الهندسة النقط والخطوط والمسطحات، وأن ينظر إليها نظرة علمية موضوعية تجردت من كل عناصر التفسير الشخصي أو الذاتي. مثل هذا الهدف كان كفيلا بأن يوحّد آراء الشراح أو أن يقرّب على الأقل بينها ويوجهها كلها وجهة متسقة. ولكن الأمر العجيب حقا هو أن ذلك الفيلسوف الذي أخفى شخصيته في

كتاباته لأن العنصر الشخصي في رأيه ينبغي أن يختفي ويتوارى، وأعلن ضرورة استبعاد العنصر الذاتي من التفكير الفلسفي، قد تأثر بذاتية المفسرين أكثر من أي مفكر آخر. وصحيح أن كل الفلاسفة الكبار يتعرضون حقا لتفسيرات متباينة، ولكن توجد في كل حالة، رغم ذلك، أسس مشتركة أو مبادىء عامة يتفق عليها الجميع، أو تقترب وجهات نظرهم بشأنها. أمّا في حالة اسبينوزا فالأسس الأولى لفلسفته، بل لشخصيته الفكرية ذاتها ولموقفه الحضاري نفسه، تختلف عليها إلى حد لايترك مجالا لأي تقريب أو توفيق بين الآراء المتعارضة حوله.

فالصورة التقليدية لشخصية اسبينوزا هي صورة الفيلسوف المعتكف عن الناس، المنعزل عن العالم، الغارق في التأمل بين جدران بيته، بعيداً عن صخب العالم الخارجي وضجيجه. هذه الصورة التي وُرثت عن مؤرخي حياته الأولين، ظلت هي التي يرسمها له أصحاب الاتجاهات التقليدية المحافظة. وقد اتخذت هذه الاتجاهات شتى الصور، ووصل بعضها إلى حدّ تشبيه فلسفته بالمذهب الهندوسي، والتقريب بين صفات الله عنده وبين «براهما» وبين رأيه في النفس والآراء الهندوسية في الروح المسماة أتمن **atman**، وبين كتاب الأخلاق وكتاب الأوبانشاد![1]

ومع ذلك فإن البحث الحديث في حياة اسبينوزا قد غيرّ هذه الصورة التقليدية تغييراً تاما، إذْ أكد كثير من الكتّاب أن اسبينوزا كان أبعد الناس عن أن يكون صوفيا غارقا في التأملات، أو مفكراً منعزلا منطويا على نفسه، وإنما كان، كما أكد بول سيفك: «. . . بعيداً كل البعد عن أن يكون ناسكا هنديا غارقا في التفكير في الأزلية إلى حد نسيان الحاضر. فقد كان، على عكس ذلك، رجل عمل، حريصا على أن يضمن الظفر لأفكاره التي عدها خليقة بتغيير وجه الأرض. . .»[2]

ومن ذلك الحين برزت صورة اسبينوزا بوصفه فيلسوفا شارك مشاركة إيجابية في مشاكل عصره وسعى عمليا إلى حلها. ومع ذلك فهذه الصورة ذاتها تتباين كل التباين:

فأصحاب الاتجاهات التقدمية تختلف كلمتهم حوله: فمنهم، مثل فوير **Feuer**، مَنْ يؤكد أنه كان، في مرحلة واحدة من حياته على الأقل مفكراً ثائراً يختلط بالجمعيات السرية الثورية التي كانت موضوعا للشك في عصره، كجمعيات المينونيز

---

(١) Kurt F. Leidecker: Spinoza and Hinduism. Open Court, Chicago, Oct. 1934.

(٢) Paul Siweck: Spinoza et le panthéisme religieux. Paris (Desclée de Brouwer) 1937. p. 173.

Mennonites والكويكر والمجمعيين Collegians[٣]، وأنه، مع نزوعه إلى التصوف، كان مفكراً يسارياً بالمعنى الحديث، يؤمن باشتراكية التملك وبضرورة التخلي عن أخلاق المال وقيم التجار. ومنهم مَنْ يصوره مفكراً متحالفا مع البورجوازية، يفلسف قيم الطبقة الرأسمالية الآخذة في الظهور في عصره ويقبل هذه القيم بكل ما فيها من خير وشر، ويدافع عن طريقتها الجديدة في الحكم بكل قوته[٤].

أمّا المفكرون اليهود، ولاسيما ذوو الاتجاهات الصهيونية المتعصبة منهم، فقد استغلوا كون اسبينوزا قد ولد لأبوين يهوديين، فحاولوا أن ينسبوا إليه ــ كما سنرى فيما بعد ــ شتى الأفكار المناصرة لدعواتهم، متجاهلين تماما واقعة خروجه على الطائفة اليهودية وطرده منها وإعلانه العداء الصريح لها.

وفي العهد النازي نجد من المفكرين الألمان من جعلوا منه عدواً خطيراً للأمة الألمانية ــ أو للجنس الجرماني على الأخص[٥].

وأحدث ما في هذه التفسيرات، بطبيعة الحال، هو ذلك الذي يستغل اسبينوزا في الحرب الباردة: وبالفعل نجد من الكتّاب مَنْ يؤكد أن اسبينوزا يفيد أمريكا في محاربتها للشيوعية، وأن تعاليمه يمكن أن تقتبس أثناء وضع الخطط اللازمة للدفاع ضد العدوان السوفيتي في مجال الفكر، ويجد في بعض نصوصه ما يعتقد أنه يؤيد الرأي القائل بوجوب حل المنازعات بين الدول بالالتجاء إلى الأمم المتحدة![٦]

كل هذا، وغيره كثير، يُقال على الفيلسوف الذي كان أكثر من غيره حرصا على الكتابة بأسلوب غير شخصي، وعلى تجنب الإهابة بالعوامل الذاتية في كتاباته.

أما المنهج الهندسي، فقد كان خليقاً بأن يستهوي العلماء أو ذوي الأذهان العلمية قبل غيرهم. وقد كان هذا بالفعل شأن ذلك المنهج، ومع ذلك تعود المفارقات السابقة إلى الظهور مرة أخرى في هذا السياق. فمن العجيب حقاً أن هذا

---

(٣) سوف نشرح طبيعة هذه الجماعات الفكرية، وكذلك رأي فوير هذا، بمزيد من التفصيل في الفصل الخاص بحياة اسبينوزا.

(٤) انظر مثلا كتاب: Desanti: Introduction à l'histoire de la Philosophie Paris, 1956 (La Nouvelle Critique) وكذلك الفصل السابع (الفلسفة السياسية).

(٥) انظر الفصل الثامن (اسبينوزا واليهودية).

(٦) J. Dunner: Spinoza and Western Democracy. New York (Philosophical Library) 1955، (وردت هذه الآراء على الأخص في الفصل الأخير من الكتاب المذكور).

المنهج، الذي روعيت فيه الكتابة بلغة جافة، وعلى صورة نظريات وبراهين هندسية، والذي أكدت فيه الحتمية والضرورة العلمية بكل قوة، وانطوى على حملة شديدة على كل تشبيه بالإنسان، وإنكار لوجود أي مغزى أو دلالة لقيم البشر في الكون ذاته — هذا المنهج ذاته قد استهوى الشعراء إلى أبعد حد، وكان كتاب **الأخلاق**، الذي طبق فيه هذا المنهج، من أقوى الكتب إلهاماً لروح الشعر، وكم تغنى به شعراء مثل جيته ونوفالس! وهذا أمر غريب حقاً، إذا أدركنا أن من مقومات الشعر الأساسية وجود نوع من تشبيه الطبيعة بالإنسان، أو صبغ الكون بصبغة القيم البشرية، ومن الإيمان بالانفعالات والعواطف (التي كانت عبودية في نظر اسبينوزا)، وبنوع من الحرية (التي أنكرتها حتمية اسبينوزا).

وهكذا يؤدّي كتاب **الأخلاق** إلى نتائج تتعارض تماماً مع صورته الظاهرة، ومنهجه الشكلي، ومع المقاصد والغايات التي أعلن مؤلفه نفسه أنه كان يستهدفها.

ولكن السؤال الأكبر في هذا الصدد هو: هل كان اسبينوزا يستهدف هذه المقاصد والغايات التي أعلنها بحق؟ إن التفسير الذي يتبادر إلى الأذهان هو أنه كان مفكراً سيء الحظ، لقيت كتاباته من الآخرين استجابة مناقضة لما كان يرمي إليه. ولكن هناك تفسيراً، أو على الأصح احتمالا، أعمق من ذلك، هو: ألا يجوز أن اسبينوزا كان بارعاً إلى حد أنه كتب بأسلوب وبصورة يحقق بها نتائج لاتخطر على الإطلاق ببال القارىء لأول وهلة، بحيث تتخذ كتاباته مظهراً بعيداً كل البعد عن المعاني العميقة التي يمكن أن تُستخلَص منها؟ ألا يجوز أنه كان يريد فعلا أن تُفسّر كتاباته على نحو مخالف لما توحي به لأول وهلة؟

هذا هو الاحتمال الخطير، الذي سنبحثه في هذا الكتاب بالتفصيل، ونقدّم من الأدلة ما يثبت أنه، إنْ لم يكن هو الاحتمال الصحيح، فإنه على الأقل هو الأرجح.

* * *

مثل هذه الغاية التي نستهدفها في هذا البحث، وأعني بها محاولة كشف المعاني الخفية في كتابات اسبينوزا، تقتضي منهجاً في البحث لايتقيد بالشكل الظاهر للألفاظ والتعبيرات، بل لايتقيد بالأفكار والآراء التي تعمّد اسبينوزا أن تُفهم لأول وهلة من كتاباته.

وهنا ينبغي أن نضع تقابلا أساسياً بين طريقتنا في بحث اسبينوزا، وبين طريقة نعدها أنموذجا لما نرمي نحن في هذا البحث إلى تجنبه، وأعني بها طريقة الأستاذ ولفسون **Wolfson** في كتابه فلسفة اسبينوزا. هذا الكتاب الضخم، الحافل

بالشواهد على غزارة علم صاحبه وسعة اطلاعه وجلده وصبره في البحث، إلى حد لايملك المرء معه إلاّ أنْ يشعر بالتواضع الشديد، يمثل جزء كبير منه، في رأينا، مجهوداً فكرياً ضائعاً أو طاقة ضخمة جبارة تُنفَق في سبيل هدف عقيم.

ففي هذا الكتاب يأتي المؤلف بقائمة طويلة من المفكرين يفترض أن اسبينوزا قد تأثر بهم ـ بعضهم كان تأثيره فيه مباشراً، والبعض الآخر تأثر به اسبينوزا في فقرات أو قضايا منفردة من كتاب الأخلاق. وهكذا نجد فصول كتاب ولفسون حافلة بالمقارنات البارعة بين اسبينوزا وبين الفلاسفة الوسيطين والمحدثين، ويثبت المؤلف علمه الغزير حين يكشف عن التوازي الدقيق بين قضايا كتاب الأخلاق، كل على حدة، وبين كتابات هؤلاء الفلاسفة.

ولكن، ما قيمة كل هذا الجهد المضني آخر الأمر؟ إن كل ما أثبته ولفسون هو أن اسبينوزا قد تأثر في شكل كتاباته باتجاهات فكرية سابقة. وهذا صحيح، بل إننا لنذهب إلى أن اسبينوزا قد تعمّد هذا التأثر، أي أنه تعمّد أن تبدو تعبيراته في شكلها الظاهر مماثلة لتعبيرات الفلاسفة التقليديين، ولكنه كان ينتهي من هذه التعبيرات المتشابهة إلى نتائج مضادة تماماً لأفكار هؤلاء الفلاسفة. ذلك لأنه أراد أن يحارب الاتجاهات السابقة بنفس سلاحها، وأن يستخدم نفس حججها أو اصطلاحاتها، لكي يثبت أن التحليل السليم لهذه الحجج أو الاصطلاحات يؤدي إلى نتائج تخالف تماماً نتائجهم. فالتأثر في هذه الحالة لحظة مؤقتة في المنهج، وخطة مرسومة متعمدة. وهو يتخذ دلالة تختلف تماماً عن دلالة التأثر المألوف لدى الفلاسفة بالاتجاهات الفكرية السابقة عليهم. بل إن مجرد اعتقاد الشرّاح بأن هذا التشابه في الشكل، وفي المصطلح، هو تأثر بالمعنى المألوف، هو في الحق اعتقاد ساذج يدل على أن المغزى الحقيقي لخطة اسبينوزا ومنهجه في التفلسف قد فاتهم.

وإذن، فالجهد الهائل الذي بذله أستاذ مثل ولفسون هو في رأينا جهد معظمه عقيم: إذْ يركز كله على التشابه الشكلي السطحي بين اسبينوزا وبين غيره من السابقين عليه، مع أن هذا التشابه لاقيمة له إذا كان المضمون ذاته، والنتيجة النهائية للتفلسف، والأهداف التي يرمي الفكر إلى تحقيقها، مختلفة عن هذه الاتجاهات السابقة اختلاف السماء عن الأرض! ومن العجيب أن ولفسون ذاته يدرك هذا الاختلاف في المحتوى، كما تشهد كتابات أخرى له عديدة عن اسبينوزا، غير أن إدراكه هذا لم يُثْنه عن بذل هذا الجهد المضني لغرضٍ هو في ذاته عقيم أو ثانوي الأهمية على أحسن الفروض.

ولنضرب مثلاً واحدا للجهد الضائع في هذا الكتاب: ففي أثناء عرض اسبينوزا لأحد

نظرياته، يقول: «إنني لم أعتد الجدل حول الاسماء أو الألفاظ» ــ وهنا يتناول ولفسون هذه العبارة وحدها، وبصورتها المفردة هذه، ويرهق نفسه في البحث عن عبارات موازية لدى الفلاسفة العرب واليهود في العصور الوسطى، ويكشف بالفعل في ذلك عن علم غزير واطلاع واسع[٧]، ولكن هذه كلها لاتعدو ان تكون محاولة استعراضية عقيمة من وجهة نظر التفكير العميق والوزن السليم للأمور: إذْ أن العبارة السابقة عبارة مألوفة يمكن أن يدلي بها أي شخص دون أن يكون قد تأثر بغيره. ومن الصعب أن نتصور أن مفكراً كبيراً مثل اسبينوزا قد وصل به الهزال الذهني إلى حد أنه لايستطيع أن يقول بعبارة كهذه إلاّ إذا كان قد تأثر فيها، عن وعي أو بلا وعي، بآخرين سبق أن قرأها لديهم.

والحق أن الفيلسوف الناضج لايأخذ أفكارا منفردة أو عبارات متفرقة من هنا ومن هناك ليكوّن منها بناءه الفلسفي، وإنما قد يتأثر باتجاهات فكرية كاملة فحسب. ومن المحال أن يكون اسبينوزا قد التقط هذه القضية من فلان، وهذه الفكرة من فلان، في الوقت الذي كان فيه اتجاهه الفكري العام مضادا لتفكيرهما بل هادما للأسس التي قام عليها.

وجميع الفلاسفة الذين حاول ولفسون أن يقرّب بين اسبينوزا وبينهم قد يكونون مشابهين له في تعبيرات لفظية معينة، ولكن اتجاههم العام كان مخالفا تماما لاتجاهه. وهذا يصح على ديكارت، الذي قال عنه باحث ديكارتي مشهور إن تأثيره في فلسفة اسبينوزا كان ضئيلا، وأن المعالم الرئيسية لفلسفة اسبينوزا كان يمكن أن تظهر لو لم يكن قد قرأ كتاباته على الأطلاق[٨]؛ ويصحّ على فلاسفة العصور الوسطى الذين سنثبت فيما بعد استحالة تأثر اسبينوزا بهم من ناحية تفكيره الحقيقي (لامن ناحية شكل كتاباته)، ويصحّ أخيرا على القدماء الذين كان تقويم اسبينوزا لهم خارجا تماما عن المألوف، ولايوجد له نظير إلاّ لدى الفلاسفة الماديين المحدثين من ذوي النزعات اليسارية الصريحة. يقول في الرسالة رقم ٥٦: «إن سلطة أفلاطون وأرسطوة وسقراط، الخ، ليست لها في نظري قيمة كبيرة...» بينما يرفع في نفس الموضع مكانة أبيقور وديمقريطس ولوكريتيوس.

وإذن فالفائدة الوحيدة التي يمكن أن تجنى من مثل هذه المقارنات المرهقة التي قام بها

(٧) A.Wolfson: The Philosophy of Spinoza. Meridian Books N.Y. 1958. Vol. I, p. 190.

(٨) انظر مقدمة وخاتمة كتاب Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza: par Pièrre Lachièze-Rey. Paris (Vrin) 2e éd. 1950.

ولفسون. هي إثبات أن اسبينوزا قد استخدم التشابه الشكلي بينه وبين السابقين عليه معولا لهدم فلسفاتهم، ولإثبات أن هذا النوع من التفكير يقضي على ذاته تماما. وهذا الرأي بالطبع مبني على القول إن الشكل اللفظي لكتابة اسبينوزا كان ضئيل القيمة، وأن لهذه الكتابة معاني خفية من وراء هذا الشكل. والحق أن مسايرة المعاني الظاهرة لألفاظ اسبينوزا وتعبيراته كانت هي الصفة الغالبة لدى معظم مَنْ كتبوا عنه، ومنهم شرّاح لهم مكانتهم الكبيرة في عالم الفلسفة. فالكثرة الغالبة من الكتب المؤلفة عن اسبينوزا تبدأ مثلا بذكر رأيه في فكرة الله، فتشير إلى رأيه في وحدة الوجود والطبيعة، وكذلك في إضافة صفة الجسمية إلى الله، ثم تواصل الكلام عن بقية آراء اسبينوزا عن الله وكأن شيئاً لم يحدث، وكأن اسبينوزا يماثل أي فيلسوف أو مفكر آخر في نظرته إلى فكرة الله، وكل ما في الأمر أنه أضاف صفة جديدة إلى الفكرة، هي صفة الهوية مع الطبيعة، أو المادية، ولاشيء غير ذلك. ومثل هذا يُقال على فكرة الخلود، وفكرة الحب الإلهي، وغيرها من الأفكار التي اكتسبت عند اسبينوزا في واقع الأمر، معنى مخالفا تماماً لكل معانيها السابقة.

والأمر الذي يغفله هؤلاء الشرّاح، هو أن المعاني الثورية الجديدة لهذه الأفكار ينبغي أن تزيل عنها جميع ارتباطاتها القديمة وتضفي عليها ارتباطات لم تكن معروفة على الإطلاق. فمنذ اللحظة التي يعلن فيها اسبينوزا مثلا، أن فكرة الله مساوية للطبيعة، وأن المادية صفة من صفات الله، تصطبغ الفكرة بصبغة لم تُعرَف من قبل، بل تغدو فكرة أخرى جديدة تماما، ولاصلة لها بكل الأفكار السابقة في هذا المجال. ويكون من واجب الشارح أن يفسّر كل قضية وكل عبارة ترد فيها كلمة الله تفسيرا جديدا، وأن يستحضر في ذهنه على الدوام معانيها الجديدة في كل سياق ترد فيه، ويحذر الانسياق وراء المعاني القديمة المألوفة للكلمة.

وهنا تكون فلسفة اسبينوزا اختباراً عسيراً لقدرة المرء على التخلص من الارتباطات المألوفة للألفاظ ــ ونقول إنه اختبار عسير لأن معظم هذه الألفاظ قد اكتسب معاني موغلة في القدم إلى حد أصبحت معه راسخة كل الرسوخ في أذهان البشر، فضلا عن أن لها ارتباطات نفسية وانفعالية قوية في نفوس الناس. والأمر الذي أراد اسبينوزا أن يثبته أن هذه المعاني وهذه الارتباطات النفسية ليست صحيحة بالضرورة، بل إن الفكر البشري يكون أكثر اتساقاً إذا ما استخدم هذه الألفاظ بمعان جديدة وجعل لها ارتباطات نفسية مغايرة، أو حاول القضاء على كل ما لها من هذه الارتباطات.

والأمر الملاحظ في كل دراسة عميقة للمؤلفات التي كُتِبت عن اسبينوزا أن

القليلين جداً هم الذين عرفوا كيف يخلّصون أذهانهم من هذه الارتباطات الذهنية والنفسية القديمة للألفاظ التي استخدمها اسبينوزا بمعان ودلالات جديدة. وإن مثل هذه الدراسة لتعطينا مثلا بليغاً لمدى تأثير اللغة في تفكير الناس، ومدى سيطرة اللفظ على الأذهان التي تنقاد وراءه وتظل تردد محتوياته العقلية أو الانفعالية التي ألفتها، مهما طُلب إليها أن تتناسى هذا كله وتبدأ في النظر إلى الأمور من زاوية جديدة.

وما أشبه محاولة اسبينوزا تحديد معان جديدة للفظين مثل الله، والخلود، بمحاولة الهندسات اللاإقليدية تحديد معان جديدة للفظين، مثل المثلث أو المتوازي. فقد عرّفت هذه الهندسات المثلث بأنه شكل يبلغ مجموع زواياه أكثر (أو أقل) من قائمتين، والمتوازيين بأنهما خطان يمكن تقابلهما، وطلبت من القارىء أن يسايرها في هذه المعاني الجديدة. ونستطيع أن ندرك موقف معظم شرّاح اسبينوزا على حقيقته إذا تصورنا باحثا في الهندسة يعجز ذهنه عن التخلي عن المعاني التي ألفها لكلمة المثلث والمتوازي، أو يساير المعاني الجديدة بعض الوقت، ثم يعود ذهنه، بحكم التعود، إلى المعاني القديمة من آن لآخر، فتكون الصورة النهائية لفهمه لهذه الألفاظ مزيجاً غريباً من القديم والحديث. هذا القصور الذاتي للأذهان، في عجزها عن مسايرة المعاني الجديدة التي يُطلب إليها أن تأخذ بها، هو العقبة الكبرى في وجه الفهم الصحيح لفلسفة اسبينوزا، وهو المسؤول الأول عن ذلك التباين الهائل في تفسيرات هذه الفلسفة. وقد حاولنا في هذا البحث أنْ نتخلّص من هذا القُصُور بقدر المستطاع، وأنْ نكشف عن التناقض أو عدم الاتساق الذي يقع فيه الشرّاح نتيجة له. أمّا الحكم النهائي على التفسيرات المختلفة لفلسفة اسبينوزا، فهو في رأينا مماثل للحكم على أية مجموعة من النظريات العلمية: إذْ تفضل دائمًا النظرية التي تفسّر أكبر عدد من الوقائع بأقصى درجة ممكنة من الاتساق. وأحسب أنه إذا كان لهذا البحث في فلسفة اسبينوزا فضل، فهذا الفضل هو أنه مبني على تفسير لهذه الفلسفة يضم ــ على نحو متسق ــ عدداً كبيراً من عناصرها التي تبدو غير متآلفة فيما بينها، على حين أن ما اطلعت عليه من الشروح لهذه الفلسفة يعجز دائمًا ــ بدرجات متفاوتة ــ عن تقديم تفسير متسق لهذه العناصر، بل ويؤكد أصحابه، في كثير من الأحيان، أن عدم الاتساق طابع أساسي في فلسفة اسبينوزا، وكأنهم بذلك ينبهون القارىء إلى ضرورة الحذر مما يقدمونه إليه من التفسيرات!

* * *

ولي بعد ذلك كلمة أخرى عن المجال الذي دار حوله اهتمامنا في هذا البحث. فكثير من شرّاح اسبينوزا يركزون اهتمامهم في التعبيرات والصيغ

الميتافيزيقية التي تحفل بها كتابات اسبينوزا، ولاسيما الأخلاق. وهكذا تجد أبحاثهم عنه تتركز في موضوعات جافة كالجوهر والماهية واللامتناهي والصفة والحال، بحيث يبدو فيها غير مختلف كثيراً عن فلاسفة العصور الوسطى الذين قضوا حياتهم في التعامل مع ألفاظ شكلية وكيانات ميتافيزيقية لاعلاقة لها على الاطلاق بواقع الإنسان. ونحن، مع تسليمنا بأن هذه الموضوعات كانت لها مكانتها، ومكانتها الكبيرة أحياناً، في كتابات اسبينوزا، فإنّا نؤكد أن دلالتها لديه تختلف كل الاختلاف عنها لدى الفلاسفة المدرسيين: إذْ أنها لم تكن عنده غاية نهائية للفكر على الإطلاق، وإنما كانت وسيلة لعرض آراء تمس موقف الإنسان وحضارته، بأحدث معاني هذه الكلمات، مساساً مباشراً. وهذا الوجه الأخير، في رأينا، هو الوجه الحقيقي الهام في فلسفة اسبينوزا، وهو الأجدر كثيراً بالبحث من كل ما عداه. ومن هنا فإنّا لم ندخل في تفاصيل الأوجه الشكلية لفلسفة اسبينوزا إلاّ من حيث دلالتها على موقفه الأصيل من الإنسان وحضارته: إذْ أنك كثيراً ما تجد في كتابات اسبينوزا قضايا لو أُخِذَت بمعناها الشكلي أو الحرفي لما كانت تختلف كثيراً عن القضايا العقيمة المألوفة لدى الفلاسفة المدرسيين، ولكن هذه القضايا، إذا ما وضعت في سياقها الحقيقي في إطار فلسفة اسبينوزا، وفُهِمت الدلالة الخاصة التي أضفاها على مصطلحاتها، تكتسب معنى مشحوناً بالثورة وبالدلالات الإنسانية العميقة. وهكذا فإن الاكتفاء بالتفسيرات الشكلية لهذه القضايا، على نحو يقارب بينها وبين التراث السابق عليها ولاسيما في العصور الوسطى، يؤدي في رأينا إلى إغفال مؤسف لأهم ما تتضمنه فلسفة اسبينوزا من عناصر، بل للروح الحقيقية المميزة لهذه الفلسفة، في سبيل شكل سطحي وقشور زائلة. وبعبارة أخرى، فسوف نركز اهتمامنا على تلك العناصر الباقية في فلسفة اسبينوزا ـ تلك العناصر التي كان لها، ومازال، تأثيرها في حضارة الإنسان وفي فهمه لذاته وللعالم المحيط به، لاتلك العناصر العارضة التي تتمثل في تصورات وحجج مدرسية لايمكن أن يكون لها في الإنسان أي تأثير باق.

* * *

وأخيرا، فقد أفادني في جمع مواد هذا الكتاب اطلاعي على المجموعة الضخمة من المراجع الخاصة بفلسفة اسبينوزا في المكتبة الأهلية ومكتبة جامعة كولمبيا بنيويورك ـ وفيهما مجموعتان ضخمتان من المؤلفات والأبحاث الهامة في هذا الموضوع على التخصيص. ومع ذلك فلابد أن أنبه إلى أن الرأي الذي كونته عن اسبينوزا قد تكوّن بناء على تفسير مستمد من قراءة مؤلفاته ذاتها فحسب. أمّا المراجع المذكورة في هذا الكتاب وهي غير قليلة ـ فلا تهدف إلاّ إلى دعم هذا التفسير، إما بطريقة إيجابية

مباشرة، أو بطريقة سلبية عن طريق إثبات استحالة التفسيرات المخالفة، وهو الأغلب. وكل ما أستطيع أن أقوله عن هذه المراجع هو أنني لم أجد منها ما يفسّر فلسفة اسبينوزا تفسيراً متسقاً إلى حد مرض، وأنني قد اضطررت إلى أن أقف من كثير منها موقف الناقد القاسي، وذلك لإيماني القاطع بأن اسبينوزا فيلسوف لم يُفهم بعد حق الفهم، وأنه قد نصب للمفسرين السذج شراكاً وقع فيها، لسوء الحظ، معظم مَنْ كتبوا عنه، ولذا كان الرجوع إليهم يفيد في الانتقاد أكثر مما يفيد في الاسترشاد. ومن هنا فإني أودّ أن يعدني القارىء مسؤولا عن التفسير الذي سيجده في هذا الكتاب لفلسفة اسبينوزا، وعن كل ماقد يستحق استحسانه أو استهجانه في هذا التفسير.

نيويورك في يناير ١٩٦٢. فؤاد زكريا

الفصل الأول: حياة اسبينوزا ومؤلفاته

من الأهداف التي بررت، في نظر اسبينوزا، اتّباع المنهج الهندسي في التفكير، تغليب الطريقة اللاشخصية في الكتابة: فهو يريد أن يكتب كما لو لم يكن لشخصيته الفردية أية أهمية بالنسبة إلى الحقائق الموضوعية الواضحة التي كان يعرضها. وهكذا يبدو أن اسبينوزا، باتباعه هذا المنهج، كان يدعونا إلى تجاهل تفاصيل حياته عند الكتابة عنه، وإلى عرض أفكاره بنفس الطريقة اللاشخصية التي عرضها هو ذاته بها ـ أعني عرضها بوصفها أفكاراً خالصة لا أهمية لشخصية كاتبها أو للظروف الخاصة التي عاش فيها. كما أن من التعليلات التي يمكن أن تفسّر بها ظهور معظم كتبه بغير اسمه الحقيقي، أو دون اسم على الإطلاق، أنه كان يودّ من قارئه أن يتأمل أفكاره خالصة دون أن يشغل نفسه بشخصية الكاتب أو عصره.

ولكن إذا كان اسبينوزا قد استهدف ذلك بحق، فهل يجوز للباحث أن يلبي رغبته هذه؟ أليست في حياته الاجتماعية والفردية معالم عديدة تفسّر الكثير من أفكاره وتلقي ضوءاً على غوامضها؟ لقد كان اسبينوزا، بحق، متفاعلا مع مجتمعه بحيث تأثر تفكيره بأحداث هذا المجتمع، وتمشّى مع ظروف عصره إلى حد بعيد، وبحيث كسرت تعاليمه نطاق الموضوعية الصلبة التي حاول اسبينوزا أن يغلّفها بها عن طريق المنهج الهندسي.

ولاتقتصر الصعوبات التي تعترض التفسير التاريخي لفلسفة اسبينوزا على تعارض ذلك التفسير مع منهج اسبينوزا فحسب، بل إنها تمتد إلى محتوى فلسفته ذاتها. وقد لاحظ كاسيرر ذلك، مؤكدا أن مذهب اسبينوزا يبدو في صورة تعلو على

التاريخ ولاتحتاج إلاّ إلى ذاتها، وأنه يتحدث دائمًا عن العقل بمعناه المطلق، وينظر إلى الأمور من وجهها الأزلي، ولايلقي بالاً إلى التغير والتطور، ويصف كل ما هو تاريخي أو زماني بأنه من صنع الخيال[١]. ومع كل ذلك فقد كان هذا المحتوى الفكري الذي عده صاحبه غير تاريخي مرتبطاً كل الارتباط بعصره. ولاغناء عن بحث هذا الارتباط في أية دراسة لتلك الأفكار.

والعقبة الكبرى التي تعترض الباحث في حياة اسبينوزا، أن مصادر هذه الحياة غامضة إلى حد بعيد. وأهم المصادر التقليدية المعروفة هي: تاريخ حياته كما كتبه الطبيب لوكاس (أو لوقا) **Lucas** وتاريخ حياته كما كتبه القس كوليروس **Colerus** واسمه الحقيقي Köhler، ثم نبذة عن حياته في مقال بعنوان اسبينوزا في القاموس التاريخي النقدي الذي وضعه الفيلسوف الفرنسي بيل **Bayle**: وهذه النصوص كلها أوردت وحققت في ذلك الكتاب القيّم الذي وضعه فرويدنتال **Jakob Freuaden-thal** عن حياة اسبينوزا، وجمع فيه وثائق غاية في الأهمية تتعلق بحياة اسبينوزا وأسرته ومؤلفاته ورأي المعاصرين واللاحقين فيه[٢]. وقد كتب لوكاس مدافعاً عن اسبينوزا بحماسة، ولكن روايته كان فيها الكثير من الخطأ، ويغلب عليها الأسلوب الإنشائي والمبالغات الانفعالية الساذجة، وهكذا حاول أن يرسم لاسبينوزا صورة تتفق مع نظرته الرومانتيكية إليه. أما كوليروس فكان ينتقد اسبينوزا بشدة، وكان أسلوبه أدق وأكثر واقعية، ولكن روايته بدورها لم تكن تخلو من الأخطاء، كما أنها أغفلت جوانب عديدة هامة في حياة اسبينوزا.

والأمر الذي تفتقر إليه هذه الكتابات كلها هو أنها لم تُكتب عن معرفة شخصية مباشرة باسبينوزا ذاته، وإنما كُتبت بعد وفاته واستُمِدّت من مصادر بعضها ثانوي الأهمية. وهنا يحق للباحث أن يتساءل: لماذا لم يقم أحد أصدقاء اسبينوزا المقرّبين بكتابة تاريخ مفصل لحياته، وخاصة عندما كانوا بصدد نشر مؤلفاته المخلّفة؟ إن الرد الوحيد الممكن في نظرنا، على هذا السؤال الذي أثاره بعض مَنْ كتبوا عن اسبينوزا[٣]، هو أن هؤلاء الأصدقاء قد رغبوا في إحاطة بعض وقائع حياة اسبينوزا بنطاق من الغموض، مثلما فرض هو ذاته نطاقاً من السرية على تعاليمه في هذه

---

(١) Ernst Cassirer: «Spinoza's Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte». In «Der Morgen». 8 Jahrgeng, 1932 S. 325-326.

(٢) J. Freudenthal: Die Lebensgeschichte Spinoza's (Leipzig 1899).

(٣) Einst Altkirch: «Die Freunde Spinoza».in«Der Morgen», III Jahrgang 1927. S. 43

المؤلفات المخلّفة، وليس من المستبعد أن يكون ذلك الامتناع من جانبهم تلبية لرغبة منه.

* * *

كانت هولندا، في الفترة التي ولد فيها اسبينوزا، تمر بتحولات اجتماعية هامة. ففي أثناء حياة اسبينوزا، استقلت المقاطعات السبع في الأراضي الواطئة عن الحكم الأسباني الغاشم، وتحوّلت بسرعة إلى دولة تجارية من الطراز الأول، وهو الطابع الذي كان قد بدأ يظهر فيها بوضوح حتى قبل ذلك الاستقلال. ففي سنة ١٦٠٢ أسست شركة الهند الشرقية التي كانت أشبه بدولة داخل الدولة، كما تكونت في ١٦٢١ شركة الهند الغربية على أسس مماثلة. وحققت هذه الشركات للبلاد إمبراطورية واسعة الأطراف، مازالت آثارها باقية حتى اليوم. غير أن تحرر هولندا من النظام الاقطاعي الذي كان سائدا في العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة قد اقترن بنهضة علمية وفكرية لايمكن إنكارها. فالأمر الذي لاشك فيه ــ والذي شهد به اسبينوزا نفسه ــ أن بلاده كانت، بالقياس إلى غيرها من البلدان في ذلك العصر، تشجع التسامح الديني وحرية الفكر، وإنْ يكن ذلك التحرر الفكري نسبيا فحسب. وأدّى ذلك إلى نهضة علمية وفنية وفلسفية كبيرة: ففي ميدان العلوم، تمت في هولندا كشوف هامة في الطبيعة والفلك والميكانيكا، وكان من معاصري اسبينوزا العالم الطبيعي المشهور هيجنز **Huygens** والعالم البيولوجي الكبير ليفنهويك **Leuuwenhock**. أمّا في ميدان الفن فقد اشتهرت المدرسة الهولندية في الرسم وعلى رأسها رمبرانت الذي رسم لوحة مشهورة لاسبينوزا. وفي ميدان الفلسفة، كانت هولندا هي البلد الذي آوى ديكارت حين هاجر من فرنسا، كما كان الفكر الحر، الخارج على التقاليد السياسية والدينية، أمرا مألوفا وإنْ كان المفكرون المتحررون لقوا، رغم ذلك، نصيبهم من الاضطهاد.

* * *

في هذا الجو الاجتماعي والعلمي ولد اسبينوزا في أمستردام، في ٢٤ نوفمبر ١٦٣٢. وقد سُمي عند ولادته باروخ **Baruch** (وترجمتها اللاتينية Benedictus). وكانت أسرة اسبينوزا من الأسر الأسبانية اليهودية المهاجرة، من فئة تسمى المارانو **Marranos** وهم يهود أسبانيا الذين اضطروا، تحت ضغط الحكام، إلى إخفاء دينهم الحقيقي واعتناق الكاثوليكية مؤقتا، ثم عادوا إلى كشف حقيقتهم عندما سنحت لهم فرصة الهجرة. وكان أبو اسبينوزا ميخائيل تاجرا ميسور الحال، لديه شركة تجارية

لابأس بها، كما كانت له مكانة مرموقة في الجالية اليهودية المشهورة بأمستردام.

وقد تلقى اسبينوزا تعليمه في المدرسة التلمودية المحلية بأمستردام، إذْ ألحقه بها أهله لكي تتوثق ارتباطاته بطائفته اليهودية بتعلم لغتها العبرية وتراثها. ومما لاشك فيه أن هذا العمل لم يحقق إلاّ نتيجة عكسية: إذْ أن الطابع اللاهوتي المحافظ لتعليمه في هذه المدرسة قد دفعه إلى الثورة عليه، فضلا عن أن أهله قد اضطروا إلى البحث عن معلمين آخرين له، لكي يدرس لغات العلم الحديث، ولاسيما اللاتينية. وكان أشهر هؤلاء المعلمين فان دن إنده Van den Ende الذي كان معلما وطبيبا في أمستردام، وبلغ حظاً كبيراً من الشهرة، حتى أن أكبر أسر أمستردام كانت تعهد إليه بتعليم أبنائها. ويذكر كوليروس في ترجمته لحياة اسبينوزا أن هذا الأستاذ كان يلقن تلاميذه، إلى جانب اللاتينية، شيئاً آخر هو تعليمات الإلحاد. وربما كان ذلك حكما مبالغا فيه، غير أن الأمر الذي لاشك فيه هو أنه كان من النفوس الثائرة على التقاليد، وأن اسبينوزا تأثر بثورته هذه منذ صباه.

ولم تكن الطائفة اليهودية في أمستردام تخلو من أمثلة لمفكرين ثاروا على رجعية التراث الديني المحافظ الذي فرضه ربّانيو هذه الطائفة عليهم، بل لقد كانت هذه الطائفة تتناقل أنباء شخصيات مشهورة عُرِفت بثورتها على الجمود والتعصب الديني في ذلك العصر. ومن أشهر هذه الشخصيات أوربيل داكوستا Uriel Da Costa الذي كان ينتمي إلى الجيل السابق على اسبينوزا، وقد وقف في وجه رجال الدين المحافظين في طائفته، وكان هو الذي بدأ بحركة تفسير الكتب المسيحية واليهودية المقدسة تفسيراً تاريخياً، وأنكر خلود النفس. ولاشك في أن كتب اسبينوزا قد مضت إلى أبعد من ذلك بكثير، ولكن لابد أن اسبينوزا كان في ثورته بادئا من حيث انتهت شخصية داكوستا المتحررة التي سبقته بجيل واحد.

فماذا كان موقف الطائفة اليهودية في أمستردام من مفكر متحرر مثل داكوستا؟ لقد طردته مرتين من مجمعها، ولقي نتيجة ذلك الطرد ألوانا شتى من الاحتقار والمذلة، فكان اليهود يبصقون في وجهه ويلقون على بيته القاذورات والجيف. واحتمل الرجل ذلك كله سبع سنوات كاملة، كان قد استسلم خلالها مرة لأعدائه، وطلب الغفران، ولكن حملات الكراهية والتعذيب استمرّت رغم ذلك، حتى لم تعد أعصابه تحتمل: فأعلن توبته وطلب المغفرة للمرة الثانية. ولكن السلطات الدينية اليهودية لم تكتف بذلك، وإنما طلبت إليه أن يعترف أمام جمع غفير بذنوبه وخطاياه، ففعل، ثم جُلد أمام هذا الحشد تسعا وثلاثين جلدة تتخللها قراءات تستنزل اللعنات عليه، وأخيرا طُلب إليه أن يركع أمام باب المعبد، فمر الجمع من فوقه إمعانا في إذلاله.

وكان ذلك أكثر مما تحتمله أعصاب الرجل، فعاد إلى داره وهو في أشد حالات النقمة والسخط، وكتب رسالة سجّل فيها كل ما مر به، ثم أطلق على نفسه النار فمات لساعته. وكان اسبينوزا في ذلك الحين في سن الثامنة.

ومن العجيب أن الكتّاب اليهود يتفننون في اختلاق المبررات لهذا الاضطهاد الشنيع للفكر الحر. فبراون **Browne** مثلا يقول إن هؤلاء اليهود المهاجرين، من بعد كل ما عانوه في مواطنهم الأصلية من اضطهاد على يد الاسبان والبرتغال على الأخص، كانوا حريصين على ألاّ يقبلوا في صفوفهم أي انشقاق، وكانوا يرون أن كل مَنْ ليس معهم فهو عليهم، ومن هنا لم يتسامحوا عند ظهور أي خروج على مبادئهم[٤]. وهذا تبرير غريب حقا: فالمفروض أن الطائفة التي تعاني الاضطهاد تأخذ على عاتقها أن تضع حدا لهذا الاضطهاد، وتبدأ في ذلك بنفسها على الأقل، فتفتح صدرها رحباً للانتقادات الموجهة إليها ـ ومع ذلك، ألم يتكرر هذا المنطق المعكوس في عصرنا الحديث، حين أوقع اليهود نفس ألوان الاضطهاد التي ذاقوها في الحكم النازي على الأبرياء من عرب فلسطين؟!

وعلى أية حال، فمن الواضح أن تقاليد الطائفة اليهودية في أمستردام كانت من التزمت والجمود إلى حد أثار غضبة كل من اتسم بنزعة تحررية من أبنائها، لاسيما وأن الجو الخارجي في الدولة الهولندية كان يشجّع، إلى حد ما، على الإنطلاق وحرية الفكر. وهكذا تكررت القصة مع اسبينوزا نفسه، وإنْ لم تكن اتخذت نفس هذه الصورة العنيفة الدامية في نهايتها.

فقد أدّت هذه المؤثرات جميعا، إلى خروجه عن نطاق العزلة القاطعة التي كانت الطائفة اليهودية في أمستردام تفرضها على أفرادها، إلى ثورة اسبينوزا على تلك الطائفة وخروجه عليها. واتخذت هذه الثورة أولا شكل مناقشات متحررة جريئة، بدأت منذ أيام الدراسة ذاتها، ثم تحولت إلى عدم اكتراث بالطقوس والشعائر اللانهائية العدد التي يتبعها المجتمع اليهودي. وأخذت علامات الثورة والتحدي تزداد ظهورا بالتدريج، إلى أن اتخذت شكلا لايمكن لكهنة اليهود السكوت عليه، فقرروا طرده من الطائفة اليهودية[٥]. وإذا صح ما يقوله كوليروس، فإن شيوخ هذه الطائفة قد عرضوا عليه مراراً أن يرجع عن مروقه، ولكنه لم يلق بالا إليهم. وذهب بهم

---

(٤) Lewis Browne: Blesséd Spinoza: A Biography, New York 1932, p. 79.

(٥) سوف تناقش أسباب ووقائع طرد اسبينوزا من الطائفة اليهودية بالتفصيل في الفصل الثامن من هذا الكتاب.

الأمر إلى حد عرض رشوة عليه، في صورة معاش يتقاضاه بانتظام، على أن يترك دينهم وشأنه، ويبتعد بأفكاره الخطيرة عنه، ولكن اسبينوزا رفض هذا العرض لأنه لم يكن منافقا، ولم يكن يبحث إلاّ عن الحقيقة. ويقال أيضا إن الطائفة قد استخدمت سلاحا آخر هو التهديد: فقد طُعن اسبينوزا مرة بسكين لم يصل إلاّ إلى ملابسه. وكان من الطبيعي بعد هذا كله أن يُطرد اسبينوزا من الطائفة اليهودية، ويُفرض عليه الحرام وهو في الرابعة والعشرين من عمره (سنة ١٦٥٦).

وكان من الواضح بعد ذلك أن أمستردام لم تعد مكانا مأمونا لاسبينوزا. وهكذا انتقل إلى عدة أماكن ريفية هادئة، أو بلدان صغيرة، ليتفرغ للكتابة ويبتعد في الوقت ذاته عن الجو المحفوف بالخطر في أمستردام. ومن هذه البلاد رينسبورج **Rhynsburg**، ولاهاي.

في هذه الفترة التي ابتعد فيها اسبينوزا بنفسه عن مخاطر الحياة وسط مجتمع معاد له في أمستردام، كان يُرزَق من حرفة صناعة العدسات البصرية وصقلها، وهي صناعة أجادها إلى حد بعيد، بدليل أن كبار علماء عصره كانوا يتعاملون معه فيما يحتاجون إليه منها.

وقد ذكر كوليروس أن احتراف اسبينوزا لصناعة العدسات كان إخلاصاً منه للتقاليد اليهودية القديمة، التي تحث اليهود على تعلم حرفة يعيشون منها، إلى جانب معرفته للشرع الديني، إذْ أن هذه المهنة تجنب الإنسان الشر وتقوِّم سلوكه، وهكذا فإن اسبينوزا، تبعا لهذا الرأي، لم ينس هذه النصيحة حتى بعد انفصاله عن مجتمع اليهود. ويؤيد هذا التعليل براون، ويضيف إليه أمثلة متعددة لبعض من كبار المفكرين اليهود كانوا صناعاً يدويين[٦]. ولكن فوير **Feuer** يعترض بقوة على هذا التعليل: فيثبت أن عددا قليلا من يهود أمستردام هم الذين كانوا يشتغلون بحرف يدوية، وأن القيم السائدة بين هذه الطائفة كانت هي القيم التجارية، ويضيف إلى ذلك قوله «إن اسبينوزا لم يبحث عن حرفة يدوية يرتزق منها عندما كان التأثير اليهودي أقوى ما يكون عليه، وإنما أصبح صانعا عندما ترك الأعمال التجارية وكنيس أمستردام[٧].

وإذن فالتعليل الصحيح لاحتراف اسبينوزا مهنة صقل العدسات وارتزاقه منها

---

(٦) Browne: op. cit. p.116.

(٧) L.S. Feuer: Spinoza and the Rise of Liberalism. Boston (Beacon Press) 1958. p. 43.

هو رغبته المتعمدة في التخلي عن القيم التجارية السائدة بين الطائفة اليهودية التي انفصل عنها. ومن المؤكد أن ذلك القرار لم يكن هينا بالنسبة إليه، إذْ أنه على عكس ما قيل عنه وقتاً ما، لم يكن فقيراً معدما، بل كانت لأسرته أعمالها التجارية الناجحة. والواقع أن البحث الحديث الذي أخذ يجلو ببطء شديد غوامض حياة اسبينوزا، يتجه إلى القضاء تدريجياً على أسطورة فقر اسبينوزا هذه. فقد انضم اسبينوزا منذ صباه إلى أبيه في إدارة أعماله، وعندما توفي أبوه، أصبح مديرا لهذه الأعمال، وبذلك اكتمل اندماجه في عالم الاقتصاد وأخذه بالقيم التجارية في عصره.

ويكاد يكون من المؤكد أن اسبينوزا قد أدرك، في وقت نضوجه الفكري، أن من المحال عليه أن يجمع بين هذه القيم التجارية وبين المُثُل الفكرية التي تزايدت سيطرتها على ذهنه بالتدريج. فقد كان عليه أن يختار بين أمرين: إما أن يجعل كسب المال غاية حياته، أو أن يقمع في نفسه الرغبة في كسب المال حتى يستطيع التفرغ لرسالته الفكرية. وبعد تفكير لابد أنه كان طويلا، انتهى إلى إيثار الثقافة الروحية على المال، فتخلى عن الأعمال التجارية التي ورثها عن أبيه.

وتشهد بداية كتابه في **إصلاح العقل** بحدوث هذا التحول بكل وضوح. فهو لاينكر أنه كان مهتما بالمال في أوائل حياته، ولكنه يؤكد أنه قد انصرف عن هذا الاتجاه حالما أدرك خطره على حياته الفكرية: «فقد بدا لأول وهلة أنه ليس من الحكمة أن يتنازل المرء عما هو في متناول يده من أجل شيء لم يكن عندئذ موثوقا به. إذْ كنت أستطيع إدراك الفوائد التي تُجنى من الجاه والثروة، وكنت أعلم أنني سأضطر إلى التخلي عن السعي وراء هذه الغايات إذا ما أردت أن أكرّس حياتي جديا للبحث وراء شيء مختلف جديد». وفي القاعدة المؤقتة الثالثة من تلك القواعد التي وضعها لحياته، يذكر أنه قد زهد في المال بحيث لايريد أن يحتفظ منه إلاّ بما يلزم لحفظ الحياة والصحة.

وهنا ينبغي أن نفرّق بين زهد اسبينوزا هذا وبين أنواع أخرى من الزهد: فهناك فلاسفة يزهدون لأنهم بطبيعة حالهم محرومون، غير أن اسبينوزا كان يملك كل الوسائل التي تكفل له ثراء هائلا، ومع ذلك تركها بمحض إرادته. وهناك أيضا زهد ناجم عن إنكار للماديات وعزوف عن المتع وعن نظرة سوداوية إلى كل ما هو بهيج في الحياة، ولكن اسبينوزا لم يكن من أصحاب هذا الاتجاه على الإطلاق: فهو لم يحتقر العالم المادي ولم يترفّع عن متع الحياة، بل لقد سوّى بين العالم المادي وبين العالم الروحي تماما، أو على الأصح محا التفرقة بينهما، ودعا صراحة في الكثير من كتاباته إلى الإقبال إيجابيا على متع الحياة. فلابد إذن أن زهده كان راجعاً إلى نظرة معينة إلى

العلاقة بين اتخاذ المال غاية وبين السعي إلى الكمال العقلي، وهي علاقة كانت في رأيه تنافرا تاما. فزهده في هذه الحالة كان أشبه بزهد العلماء لإغراقهم في بحوثهم، غير مقترن بأية نظرة سلبية إلى الأوجه الأخرى لحياة الإنسان.

وأخيرا، فإن كثيرا من المفكرين يدعون إلى الزهد في المال بألسنتهم ويتهافتون عليه بأفعالهم. أما اسبينوزا فقد طبّق ذلك على حياته بالفعل، وبطريقة تدعو إلى الإعجاب: فبعد وفاة أبيه، حاولت شقيقتاه سلبه حقه في الميراث، فاحتكم إلى القضاء، الذي حكم لصالحه. وبعد صدور الحكم فاجأ الجميع بتنازله عن نصيبه في الميراث ـ إلّا سريرا متينا وستارة، كما يقول كولبروس. وهناك احتمال قوي في أن يكون تنازله هذا عن الميراث تعبيرا منه عن عدم إيمانه بفكرة وراثة المال ذاتها: فحرص، قبل تنازله، على أن يثبت حقه شرعيا، ثم تنازل بعد ذلك، متعمداً أن يثبت عدم اهتمامه بالقانون أو الشريعة القائمة، وأن يؤكد أنه تنازل إيمانا منه بالمبدأ ذاته، رغم كون القانون مؤيدا له. ويقال أيضا إن صديقه سيمون ديفريس **Simon de Vries** وكان ميسور الحال، قد عرض عليه، حين اقتربت منيته دون أن يكون له وريث، أن يجعله وريثا لكل ماله، فرفض هذا العرض، ولم يقبل ـ بعد إلحاح شديد ـ إلّا معاشا ضئيلا، نقّصه هو ذاته فيما بعد بمحض إرادته.

* * *

فالصورة الأولى التي ينبغي أن تُمحى، ونحن بصدد البحث في حياة اسبينوزا، هي صورة الفيلسوف المعدم أو الزاهد كراهيةً في الحياة. والصورة الثانية التي ينبغي إزالتها، هي صورة المفكر المنعزل المتباعد عن أحداث عصره.

فقد كان اسبينوزا مندمجاً في شؤون عصره كل الاندماج: إذْ اتصل بكل الجمعيات الفكرية والدينية ذات الآراء المتحررة، وكان له دور فعّال فيها. بل كانت آراؤه وكتاباته تعدّ من أقوى الدعامات التي ارتكزت عليها هذه الجمعيات. وهو ثانيا قد اتصل بمجموعة كبيرة من رجال عصره المرموقين في ميادين الفكر والعلم والسياسة. وأخيراً، فقد كانت له شهرته الكبيرة في هذه الأوساط، وكان أثناء حياته شخصية هامة يسعى إلى لقائها كثير من مريدي الثقافة في كافة أنحاء البلاد الأوروبية.

أمّا عن الطوائف الفكرية والدينية التي اتصل بها اسبينوزا وساهم فيها بدور فعال، فأولها هي طائفة المجمعين أو المحفليين **Collegiants** وكان مركزها بلدة رينسبرج حيث اعتكف اسبينوزا بعد رحيله عن أمستردام. ويرجع اسم هذه الطائفة

إلى أنها كانت تطلق على كل مجموعة منها اسم المجمع أو المحفل **Collegia** بدلا من أن تسميها كنيسة. وقد عملت هذه الطائفة على التخفيف من غلواء الكلفينية ولاسيما في فكرة الجبر. وقد ظهرت حركتها سنة ١٦١٩ عندما أعلن الأخوان فان در كوده **Van der Kodde** أنهما ليسا بحاجة إلى رجال دين أو لاهوت لمعرفة الله، إذْ أن الروح الإلهية كامنة في الجميع، ولكل نفس الحق في فهمها والتحدث عنها[٨].

ومثل هذا يقال عن الطائفة المينونية **Mennonites**، وهي طائفة تنسب إلى سيمون مينو **Simon Menno**، الذي قام في بوهيميا في أواخر القرن السادس عشر يدعو إلى الحرية الدينية، ويقاوم تأثير الكلفينية واللوثرية. وكان صاحب هذه الدعوة يؤمن بعدم جدوى العقائد الثابتة والطقوس والمظاهر الخارجية للعبادة، وإنما كان الأهم في نظره هو طهارة القلب كما تتمثل في فعل الخير وحب الجار والتسامح. وكان أفراد هذه الطائفة يرفضون استخدام أي لون من ألوان العنف في نشر مبادئها، ويحملون دون أي تحفظ على الحروب، فحرّموا حمل السلاح، وذهب بعضهم إلى حد الامتناع عن الاضطلاع بالمسؤوليات والالتزامات العامة حتى لايضطروا إلى إراقة الدماء في الحرب.

هذه الطوائف كانت ذات رسالات فكرية وعلمية وسياسية إلى جانب رسالاتها الدينية. بل إنّا نستطيع أنْ نقول إن الوجه الديني في نشاطها كان أقل الأوجه أهمية. والذي كان يحدث دائمًا في تلك الفترة من تاريخ الحضارة هو أن الخلافات الفكرية والثقافية كانت تتخذ دائما مظهرا دينيا، وكان أصحاب المذاهب السياسية والفكرية المتحررة يدعون إلى آرائهم الجديدة عن طريق إنشاء طائفة أو جماعة دينية جديدة تتولى الدفاع عن مواقفها أو مهاجمة خصومها في إطار مظهره ديني. ولم يكن النشاط الذي تمارسه تلك الجمعيات عندئذ يختلف كثيراً عن نشاط الجماعات الثورية السياسية الحالية، وكل ما في الأمر أن الأفكار المتحررة كانت عندئذ مضطرة إلى التعبير عن نفسها من خلال مواقف دينية معينة. وهكذا كان اسبينوزا بانضمامه إلى تلك الجمعيات يمارس في الوقت ذاته نشاطاً سياسياً وثقافياً ذا طابع ثوري، ويشارك في حركة النقد الضخمة التي زعزعت فيما بعد أسس المجتمع الغربي في جميع الميادين.

---

(٨) للاطلاع على وصف مفصل لعقيدة المجمعيين انظر مقال كارل جبارت **Carl Gebhardt**: عقيدة اسبينوزا Die Religion Spinozas في: Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 41. Berlin 1932 (S. 339 - 362) وتتضمن ص ٣٥٤ والصفحات التالية مقارنات تفصيلية بين هذا المذهب الديني وبين مذهب اسبينوزا الفلسفي.

ولقد كانت حلقة أصدقاء اسبينوزا في هذه الجمعيات تضم نخبة من رجال عصره النابهين المتحررين (ومن الجدير بالذكر أنها لم تكن تضم صديقا يهوديا واحدا!). ومن هؤلاء الأصدقاء: لودفيج (أولويس) ماير Lodewijk Meyer، وكان طبيبا مولعا بالآداب، وبيتر بالنج Pieter Balling وكان ينتمي إلى الطائفة المينونية، ويتميز بآرائه المتحررة؛ وجارج جللس **Jarig Jelles** وقد ترجم بعض مؤلفات اسبينوزا إلى الهولندية، وسيمون دي فريس **Simon de Vries** الذي كان من أخلص أصدقائه والمعجبين به. وكانت حلقة تلاميذ اسبينوزا تجتمع لمناقشة المسائل الهامة في أمستردام، وعلى رأسها سيمون دي فريس هذا، ثم يتصلون به في مقره ليجلي لهم بعض الغوامض التي استعصت عليهم. وقد شرح سيمون هذا نظام هذه الحلقة بالتفصيل في إحدى رسائله إلى اسبينوزا (الرسالة رقم ٨ عام ١٦٦٣).

على أن مكانة اسبينوزا العلمية لم تقتصر على تلاميذه المباشرين وأصدقائه الشخصيين فحسب، وإنما ذاعت شهرته بين كثير من كبار رجال عصره، سواء في هولندا وفي خارجها. فقد تقرّب إليه كثير من الحكام: إذْ يُقال إن الأمير الفرنسي كونديه **Condé** قد أبدى رغبته في مقابلته ومناقشته في مسائل علمية وأراد أن يراه في أوترخت أثناء قيادته للقوات الفرنسية الزاحفة على هولندا. وقد اختلفت الروايات في هذه المقابلة وهل تمت أم لم تتم، والأرجح أنها لم تتم، ولكن اتهام اسبينوزا بها قد عرّضه لكثير من الأخطار في بلاده، إذ أنه اتهم بالاتصال بالأعداء. كذلك تختلف الآراء في صلته بالحاكم الهولندي المشهور يان دي فت **Jan de Witt**: فقال البعض إنه كان صديقا شخصيا لذلك الحاكم، وأكدوا أن النزعات التحررية لدى فت، الذي طرد أسرة أورانج من الحكم سنة ١٦٥٠ وكان أقوى خصوم المذهب الكالفيني والتعصب الديني بوجه عام، كانت تتلاءم مع دعوة اسبينوزا إلى حرية الفكر وفصل الدين عن الدولة. كما قيل إن دي فت كان يسترشد بآراء اسبينوزا في الحكم، وذهب البعض إلى حد القول إن **البحث اللاهوتي السياسي** كان محاولة من اسبينوزا لإيجاد تبرير فلسفي لنظام الحكم الجمهوري المستنير الذي يرأسه دي فت. هذا فضلا عن أن دي فت ذاته كان ذا عقلية علمية دقيقة، وكانت له دراساته الواسعة في الرياضيات والطبيعيات، فضلا عن إلمامه الكبير بالشؤون المالية والسياسية والاجتماعية. كذلك قيل إن اسبينوزا كان وثيق الصلة بعمدة أمستردام هوده **Hudde** الذي كان في الوقت ذاته من ألمع الشخصيات ثقافة في أمستردام، وكان عالما رياضيا بارزا. ومع ذلك فإن باحثة في اسبينوزا، هي مادلين فرانسيس **Madeleine Francés** تشك في هذه الصداقات المزعومة بين اسبينوزا وهؤلاء الحكام، وترى أنه إذا كانت قد جرت اتصالات بينه وبينهم، فلم يكن ذلك راجعا إلى اشتراكه معهم في الآراء، أو الى

كونهم قد أرادوا تطبيق تعاليمه على سياستهم في الحكم، وربما كانت هذه الاتصالات قد جرت في موضوعات متفرقة ولأسباب متباينة لاعلاقة لها بالاتفاق التام في الأفكار السياسية والفلسفية(٩).

ولكن إذا كانت هذه شواهد مشكوكا فيها، فإن هناك شواهد أخرى مؤكدة على علو مكانة اسبينوزا في الأوساط العلمية لا في بلاده فحسب، بل في أوروبا بأسرها. فقد عرض عليه أمير بافاريا أستاذية الفلسفة في جامعة هيدلبرج، وورد هذا العرض في الرسالة رقم ٤٧ التي كتبها فابريتيوس **Fabritius** مدير هذه الجامعة إلى اسبينوزا، والتي ذكر فيها أن الأمير من أكثر الناس تقديراً للأذهان الرفيعة، وأضاف: «وسيكون لك أكبر قدر من حرية التفلسف. وهي الحرية التي يعتقد الأمير أنك لن تسيء استخدامها في تعكير صفو الدين المعترف به رسميا». وفي ذلك بطبيعة الحال تلميح إلى معرفة الأمير بما قيل عن مروق اسبينوزا، وابتهال إليه في الوقت ذاته ألا يتحرر أكثر مما ينبغي عندما يشغل هذا المنصب. وقد رفض اسبينوزا هذا العرض رفضاً مهذباً، قال فيه: «انني لم أكن ميالا إلى التعليم العلني العام... ومن جهة أخرى فلست أدري ما هي الحدود التي ينبغي أن تنحصر فيها حريتي في التفلسف حتى لايُقال عني أنني عكرت صفو الدين السائد: فالمنازعات الدينية لاتصدر عن حماسة للدين بقدر ما تصدر عن انفعالات متعددة أو حب للمخالفة يحرّف الكلام عن معناه الأصلي ويُدينه، حتى لو كان هذا الكلام تعبيرا عن تفكير سليم. وهذا أمر جرّبته في حياتي المنعزلة الخاصة، فما بالك بي إذا ما سموت إلى هذا المقام الرفيع!»

ويقدم سيجون **Segond** سبباً معقولا لرفض اسبينوزا هذا العرض: فقد سبق أن أهدى ديكارت إلى إحدى شقيقات أمير بافاريا هذا نفسه كتاب مبادىء الفلسفة في عام ١٦٤٤. وعلى ذلك فمن المحتمل أن تكون الفلسفة التي قصد الأمير أن يدرسّها اسبينوزا بحرية، ودون إخلال بالدين **الشائع**، هي الفلسفة الموجودة في كتاب اسبينوزا **مبادىء الفلسفة الديكارتية**. ومما لاشك فيه أن الأمير لو كان يقصد كتاب **البحث اللاهوتي السياسي** لما قال إن اسبينوزا يستطيع أن يقوم بتدريس الفلسفة دون إخلال بالدين الشائع، لأن هذا الكتاب الأخير كفيل بإحداث ثورة في الأوساط الدينية مهما كان الوجه الذي يُنظر إليه منه. وعلى ذلك، فمن المحتمل أن الأمير، تمشيا مع إعجاب أسرته كلها بديكارت، وتقديرا منه لطريقة عرض اسبينوزا لفلسفة ديكارت في كتاب **مبادىء الفلسفة الديكارتية**، قد

---

(٩) Spinoza: Œuvres complètes (Edition Gallimard) 1954, 970 p. 969.

طلب إلى اسبينوزا أن يكون شارحاً لديكارت، وأن يمارس حريته في هذه الحدود، فكان من الطبيعي أن يرفض اسبينوزا هذا العرض(١٠).

والأمر المؤكد، على أية حال، هو أن هذا الرفض يقدم إلينا مثلا آخر لعزوف اسبينوزا عن فرص قد يتمناها الكثيرون غيره، إذا ما شعر بأن فيها أقل تهديد لحريته في البحث والتفكير.

وقد سعى كثير من علماء العصر إلى الاتصال باسبينوزا وتبادل الأفكار معه، نذكر منهم على سبيل المثال: العالم الطبيعي هيجنز **Christian Huygens** وهنري أولدنبرج Henry Oldenburg، الذي كان أمين سر الجمعية الملكية في لندن وقت إنشائها حديثا، والذي اتصل باسبينوزا في مراسلات عديدة على فترات زمنية مختلفة. وعن طريق هذا الأخير اتصل اسبينوزا بالعالم الإنجليزي المشهور روبرت بويل **Robert Boyle** وناقش نظرياته وتجاربه العملية. وبالإضافة إلى هذا كله، كان ليبنتس من أكثر الناس حرصا على الاتصال باسبينوزا والإفادة منه فكريا، وإنْ يكن قد بذل كل جهده لإخفاء هذا الاتصال. والأمر المؤكد أن كلا من الرجلين قد أعجب بالآخر عقليا، ولكنه حرص على أن يلتزم جانب الحذر منه: فاسبينوزا كان يؤمن بضرورة التحري بكل دقة عن ليبنتس قبل تقديم مؤلفاته إليه، وقد أكد ذلك أكثر من مرة لتلميذه تشيرنهاوس **Tschirnhaus** (الذي كان واسطة بينه وبين ليبنتس) وطلب إليه أن يدرس شخصية ليبنتس دراسة أدق قبل أن يطلعه على مؤلفاته، وأبدى شكه في المهمة التي سافر ليبنتس من أجلها إلى فرنسا «في الوقت الذي كان فيه مستشارا في فرانكفورت».

أما ليبنتس فقد تراسل، من ناحيته، مع اسبينوزا مرات عديدة بتوسط تشيرنهاوس، ثم تعرّف إليه مباشرة في إحدى سفراته لهولندا، وناقشه طويلا في آرائه الفلسفية، وسجل محادثاته معه، واستعار مخطوطا لمؤلفاته غير المنشورة. ويتفق كثير من الباحثين في فلسفة ليبنتس على أن دينه لاسبينوزا كان أعظم كثيراً مما اعترف به ـ ولكن أسباب عدم الاعتراف هذا معروفة: إذْ كان اسبينوزا شخصية ثار حولها كثير من الجدل وحامت حولها الشبهات، وعُرف بآرائه المتطرفة في تحررها في ميدان الدين والسياسة، أمّا ليبنتس فكان بطبيعته طموحا نهازا للفرص، ولم يكن يقبل أن يمسّه أي سوء لاتصاله بمثل هذا الثائر، وهكذا حرص قدر طاقته على أن يمحو من كتاباته المنشورة كل أثر لاتصاله باسينوزا، فيما عدا بعض الانتقادات الشديدة التي لايمكن أن تجلب إليه ظلا من الشك. وقد بلغ الحرص بليبنتس حداً

(١٠) J. Segond: La vie de Spinoza. Paris, 3e éd, 1933 p. 161.

أخفى معه عن كثير ممن كان يراسلهم، ومنهم المنطقي أرنو **Arnauld** مجرد كونه يعرف اسم مؤلف **البحث اللاهوتي السياسي**، الذي هاجمته الأوساط الدينية هجوماً عنيفاً اشترك فيه بعض أساتذة ليبنتس نفسه،[١١] ثم طلب من صديق مشترك لهما، وهو شولر **Schuller**، أن يعمل على عدم إظهار إسمه في مؤلفات اسبينوزا المختلفة، وعلى أن يحذف هذا الاسم قدر استطاعته من الرسائل.

* * *

والأمر الذي حرصنا على أن نؤكده في هذا كله هو أن اسبينوزا لم يكن في حياته ذلك الزاهد في الحياة عن إنكار أو كراهية لها، كما أنه لم يكن ذلك المفكر المنعزل الغارق في تأملاته بين جدران أربعة، بل كان محبا للحياة، حريصا على المشاركة في شؤون مجتمعه والتفاعل الإيجابي بها. ولم يكن في ذلك بالطبع ما يتنافى مع رغبته في التفرّغ لعمله العلمي بالاعتزال عن الناس من آن لآخر فترات طويلة.

وفي إحدى فترات عزلته هذه، اشتد عليه المرض الذي كان يعانيه فترة طويلة، وهو علة في الرئة ربما كانت سرطاناً أو التهابا حادا، يرجح أن سببه هو استنشاقه المستمر لغبار زجاج العدسات التي كان يصقلها، ثم حلت نهايته فجأة، وبهدوء تام، يوم الأحد ٢١ فبراير سنة ١٦٧٧.

مؤلفات اسبينوزا:

نشر اسبينوزا أثناء حياته كتابين فقط، ولم يصدر باسمه سوى واحد منهما فقط، هو **مبادىء الفلسفة الديكارتية** **Renati Descartes Principia Philosophiae**، وملحقه الصادر بعنوان **أفكار ميتافيزيقية** **Cogitata Metaphysica**، وقد نُشر هذا الكتاب في أمستردام عام ١٦٦٣، وقدّم له صديق اسبينوزا، الطبيب لودفيك ماير. وهذا الكتاب يمثل عرضا لفلسفة ديكارت بالمنهج الهندسي المفضل لدى اسبينوزا. ورغم أن شخصية اسبينوزا ذاته لاتظهر بوضوح في هذا الكتاب، فإن المرء يستطيع أن يلمحها هنا وهناك في أفكار منفصلة، ولاسيما في ملحق الكتاب.

أمّا الكتاب الثاني فهو **البحث اللاهوتي السياسي** **Tractatus Theologico-Politicus**. ورغم أن هذا الكتاب قد نُشر في أمستردام عام ١٦٧٠، فإن اسبينوزا بالغ في الاحتياط إذ نشره غفلا من اسمه، وكتب على

(١١) Georges Friedmann: Leibnitz et Spinoza. Paris (Gallimard) 1946 p. 52.

الغلاف أنه طُبع في هامبورج. والكتاب يتضمن بحثا مفصلا لموضوع حرية الفكر، ولاسيما في الموضوعات الدينية، ويهدف إلى تأكيد ضرورة فصل الدين عن الدولة، ويحمل بشدة على كل حكم سياسي يدّعي أنه يستمد سلطته من مصدر إلهي. وهكذا كانت موضوعات الكتاب ـ التي سنتناولها فيما بعد بالتفصيل ـ شائكة إلى حد يبرر تماما حذر اسبينوزا عندما أراد إخفاء اسمه، وإنْ تكن شخصيته قد عرفت بعد مضي وقت غير طويل.

وبعد وفاة اسبينوزا، نشر تلاميذه وأصدقاؤه سنة ١٦٧٧ مجموعة من مؤلفاته بعنوان المؤلفات المخلفة **Opera posthuma** وذُكِر اسم المؤلف بحروفه الأولى فقط B. D. S. وكان ذلك المجلد يحوي المؤلفات الآتية:

١ ـ الأخلاق، مبرهنا عليها بالطريقة الهندسية **Ethica ordine geometrico demonstrata** وهذا الكتاب يمكن أن يُقال إنه عاصر اسبينوزا خلال الجزء الأكبر من حياتـه الناضجة. فمنذ وقت مبكر، قد يكون عام ١٦٦٣ أو ١٦٦٥، أخذ اسبينوزا يرسل نظريات أو قضايا منه إلى أصدقائه طالبا إليهم التعليق عليها. وكان اسبينوزا يعدّ الكتاب للنشر عام ١٦٧٥، كما يُفهم من رسالته رقم ٦٨، غير أن السخط الذي أحدثه **البحث اللاهوتي السياسي** في الأوساط الدينية داخل بلاده وخارجها جعله يحجم عن نشر الكتاب، واستمر خلال العامين الأخيرين يصقل المخطوط ويهذبه حتى وفاته. والكتاب مؤلف من خمسة أجزاء: في الله، وفي طبيعة العقل وأصله، وفي طبيعة الانفعالات وأصلها، وفي عبودية الإنسان أو قوة الانفعالات، وفي حرية الإنسان أو قوة العقل. وهو يتخذ شكل نظريات أو قضايا هندسية يُعرض نصها في البداية، ثم يُقدّم البرهان عليها، وقد تسبقها تعريفات وبديهيات أو تليها نتائج. ولكن في الكتاب، بالإضافة إلى ذلك، بضع أجزاء كُتبت بأسلوب مسترسل غير هندسي، وهذه الأجزاء تعدّ من أروع صفحات الكتاب من حيث الجرأة والتحرر الفكري.

٢ ـ البحث السياسي **Tractatus Politicus**، وهو كتاب لم يتم اسبينوزا إلا جزءا ضئيلا منه، ومن المؤكد أن أبعاده الأصلية كانت كبيرة، كما يتضح من الخطة التي عرضها اسبينوزا لتأليف ذلك الكتاب في الرسالة رقم ٨٤. بل إن اسبينوزا لم يكن قد راجع الأجزاء التي ألفها بدقة، بل ترك الكثير منها غامضا. ولكن المؤكد أن اسبينوزا كان في هذا الكتاب أكثر تحفظا مما كان في بحثه اللاهوتي السياسي السابق، إذْ أن استرداد أسرة أورانج للحكم، وقضاءها على عهد دي فيت الجمهوري، قد جعل الجو في البلاد أقل ملاءمة لآرائه المتحررة مما

كان من قبل بكثير.

٣ ــ إصلاح العقل **De intellectus emendatione**. وهو بدوره بحث حالت وفاة اسبينوزا دون إكماله، وإن يكن داربون **Darbon** يؤكد أن كل ما كان يمكن أن يحويه هذا الكتاب من أفكار قد ذكر كله، وبدقة كاملة، في كتاب الأخلاق، ويحذّر من الاعتقاد بأن كتاب **إصلاح العقل** لو كان قد أكمِل لألقى ضوءا جديدا على فلسفة اسبينوزا، أو كشف عن نواح مجهولة فيها(١٢). وكثيرا ما شبّه هذا الكتاب **بالمقال في المنهج** عند ديكارت، إذْ أن **إصلاح العقل** بدوره بحث في المنهج، ولكن ينبغي أن يذكر المرء أن المنهج الذي سعى اسبينوزا إلى عرضه في هذا الكتاب كان يستهدف غاية أخلاقية، أمّا عند ديكارت فالاهتمام الأكبر ينصب على المعرفة النظرية ــ وإنْ يكن كتاب اسبينوزا قد تضمن أيضا أبحاثا في المعرفة، مثلما تضمن **المقال في المنهج** أبحاثا في الأخلاق.

٤ ــ الرسائل **Epistolae**، وقد نُشِرت في هذه الطبعة الأصلية ٧٤ رسالة متبادلة بين اسبينوزا ومراسليه، ثم أضيفت إليها رسائل أخرى كُشفت فيما بعد، فأصبح مجموعها ٨٦. ورغم ما لوحظ على اسبينوزا، من أنه كان مفكراً ضنيناً يتحفظ مع مراسليه ويحذرهم، ولا يكشف لهم عن كل مافي سريرته، بل يجد لذة في حفظ المسافة بينه وبينهم(١٣) ــ رغم هذا كله فللرسائل فائدتها الكبرى من حيث أنها تكشف، ولو بطريق غير مباشر، عن بعض الجوانب الشخصية في حياة اسبينوزا، وهي الجوانب التي كان يحرص على إخفائها قدر استطاعته، فضلا عن أنه كان يعرض فيها آراءه، في بعض الأحيان، بطريقة أكثر استرسالا وتبسطا مما يعرضها به في مؤلفاته الأخرى. وقد تبودلت هذه الرسائل بين اسبينوزا وبين فئات مختلفة من الكتّاب، منهم أصدقاؤه الذين كانوا أكثر فهما له، ومنهم المراسلون الذين لاتربطه بهم صلة فكرية أو شخصية متينة، وهؤلاء كان يلتزم الحذر معهم على الدوام، ويحاول الكتابة إليهم على قدر أفهامهم.

٥ ــ رسالة في النحو العبري، وهي بطبيعة الحال ليست لها أهمية فلسفية.

وبالإضافة إلى هذه المؤلفات تنسب إلى اسبينوزا كتابات أخرى، منها رسالة قصيرة عن قوس قزح، تدل على اهتمامه بالشؤون العلمية ومحاولته أن يشارك فيها. وأخيراً فقد عثر خلال القرن التاسع عشر على مخطوط لكتاب يتناول نفس

---

(١٢) Darbon: Etudes spinozistes. Paris (P.U.F) 1946, p. 56.

(١٣) Œuvres complètes (Gallimard). «Notice» par Robert Misrahi, p. 1112.

موضوعات كتاب الأخلاق، ولكنه يعرضها بطريقة غير هندسية، وهو بلا شك أقدم عهدا من الأخلاق، وقد ألّف بالهولندية، وعنوانه بحث موجز في الله وفي الإنسان وسعادته وقد اختلِف في هذا الكتاب، إذ اعتقد البعض أنه مشروع سابق لكتاب الأخلاق، ورجح الآخرون أنه كتاب مستقل قائم بذاته، ومازال من المؤلفين مَنْ يشكّون في نسبة هذا الكتاب إلى اسبينوزا، مثال ذلك أن هالت Hallett مازال، عام ١٩٥٧، يظن أن الكتاب قد يكون من تأليف أحد تلاميذ اسبينوزا المقرّبين إليه، وأنه وُضع لشرح تعاليم اسبينوزا لحلقة التلاميذ التي كانت تجتمع بانتظام لدراسة أفكاره(١٤).

طبعات كتب اسبينوزا وترجماتها:

كانت أهم الطبعات في القرن التاسع عشر هي طبعة فان فلوتن Van Vloten ولاند Land، في لاهاي، سنة ١٨٨٢ و١٨٨٣، في ثلاثة مجلدات. أما الطبعة التي تُعدّ كاملة في الوقت الحالي فهي طبعة كارل جبهارت Carl Gebhardt، في هيدلبرج، سنة ١٩٢٣، وهي في أربعة مجلدات.

أمّا الترجمات الإنجليزية فمنها ترجمة كتابي الأخلاق Ethics وإصلاح العقل The Correction of Understanding في مكتبة Everyman، وقام بها بويل A. Boyle لندن ١٩١٠، وهي ترجمة تفتقر إلى الدقة في كثير من الأحيان.

وهناك أيضا ترجمة ولف A. Wolf للبحث الموجز في الله وفي الإنسان وسعادته، وقد صدرت في لندن (سنة ١٩١٠) بعنوان Spinoza's Short Treatise on God, Man and his Wellbeing؛ وترجمته لرسائل اسبينوزا The Corres- pondance of Spinoza (لندن ١٩١٠).

وأخيراً، توجد ترجمة جيدة لاتعوزها الدقة، هي ترجمة إلويس R.H.M. Elwes للمؤلفات الرئيسية لاسبينوزا، وقد صدرت بعنوان: The Chief Works of Spinoza. (نيويورك، مكتبة دوفر Dover Publications 1951) وتحتوي هذه الترجمة على مجلدين: الأول، ويشمل البحث اللاهوتي السياسي، ثم البحث السياسي. والثاني هو إصلاح العقل، ثم الأخلاق، ثم عدد كبير من الرسائل.

أمّا في* الفرنسية، فهناك ترجمة أبون Charles Appuhn (باريس سنة ١٩٠٧ ـ ١٩٣٤)، والترجمة الحديثة التي اشترك فيها رولان كايوا Roland Caillois

---

(١٤) Hallett: Benedict de Spinoza. London (Athlone Press) 1957. p. 70.

ومادلين فرانسيس Madeleine Francès وروبير مـزراحي Robert Misrahi، والتي أصدرتها في سنة ١٩٥٤ دار جاليمـار في سلسلة Bibliothèque de la Pléade بعنـوان Spinoza Oeuvres—complètes، وهي في مجلد واحد من ١٦٠٠ صفحة.

* * *

وقد راعينا في الترجمات التي اخترنا الإشارة إليها في هذا الكتاب، الجودة وسهولة حصول القارىء على نسخ منها. وهذه الشروط تتوافر في ترجمة إلويس Elwes الإنجليزية، لذلك كانت هي التي أشرنا إليها في صدد **البحث اللاهوتي السياسي**، **والبحث السياسي**، **وإصلاح العقل** أمّا في بقية مؤلفات اسبينوزا ـ ومنها ماهو غير موجود في هذه الترجمة الإنجليزية ـ فقد كانت إشارتنا إلى الترجمة الفرنسية الحديثة التي صدرت عن دار جاليمار **Gallimard**.

تطور تفكير اسبينوزا:

ينبغي، قبل أن نختم هذا الفصل، أن نبحث بإيجاز فيما إذا كان تفكير إسبينوزا قد مر بمراحل متميزة في تطوره، أم أن هذا التطور كان تعميقاً لفكره المتسق فحسب.

ففي رأي فوير **Feuer** أن تفكير اسبينوزا قد مرّ بثلاث مراحل يمكن أن تُعدّ متميزة: الأولى هي مرحلة الشباب التي اشترك فيها في جمعيات كانت دينية رسمياً، ولكن كانت لها في ذلك الحين رسالة سياسية واجتماعية ثورية لاشك فيها. وعندما اقترب من سن الثلاثين، أخذ عـلى هذه الجميعـات، ولاسيما المينـونية عـزلتها وسلبيتها، فبدأ يشترك عملياً في سياسة بلاده، واحتل مكانة بين المدافعين عن النظام الجمهوري، وانتقل إلى لاهاي، وألّف كتاب **البحث اللاهوتي السياسي** ليدافع عن النظام الجمهوري السائد. وبعد حوادث عام ١٦٧٢، التي قُتِل فيها الأخَوان دي فيت، وهُزِم فيها النظام الجمهوري وعادت ملكية أسرة أورانـج، أصبح يميل إلى التشاؤم، وضعفت ثقته بالديمقراطية واتجه تفكيره إلى محاولة إيجاد مكان للإنسان الحر في ظل أي نوع من أنواع الحكم[١٥].

وعلى العكس من ذلك يشير ماكيون **McKeon** إلى صعوبة القول بتطور تاريخي لتفكير اسبينوزا: إذْ أن اسبينوزا كان يراجع مؤلفاته ويعدلها مراراً وعلى فترات زمنية طويلة، حتى كان الواحد منها يمتد سنوات طويلة في مرحلة الإعداد

(١٥) Feuer: Sp. and the Rise of Liberalism (op. cit.) p. 39, 40.

والتنقيح وحدها. كما أن تواريخ هذه المؤلفات تتداخل إلى حد يستحيل معه نسبة كل منها إلى فترة معينة. وهكذا يستنتج أن تطوره قد اتخذ شكل تعميق لأفكاره السابقة وليس إنكاراً لها، وأنه كان في كل مرحلة جديدة يسير في نفس الاتجاه الأساسي، وإنْ يكن تفكيره يتخذ صورة مختلفة في كل حالة[16].

وهذا الرأي الأخير هو في رأينا الأصح. فرأي فوير، حتى لو صحّ، له نطاق محدود، إذْ أنه لايتعلّق إلاّ بتطور التفكير السياسي لاسبينوزا. ورغم أن اهتمام فوير بالجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية في تفكير اسبينوزا اهتمام مشكور، لأن الكثيرين غيره من الكتّاب قد أهملوها إلى حد مؤسف، فما زال تفكيره النظري والأخلاقي لايجد مكاناً في هذا الإطار الذي وضعه لتطوره الفكري. كما يُلاحظ أن المرحلة الأولى، التي يتحدث عنها فوير، لم يظهر فيها إنتاج مميز لها، وبالتالي لانستطيع أن نحكم على تفكير اسبينوزا فيها على نحو واضح.

ومن جهة أخرى، فقد لاحظنا من قبل أن تأليف كتاب الأخلاق قد عاصر حياة اسبينوزا الفكرية الناضجة كلها تقريباً. ولو تأملنا مجموعة رسائله لوجدنا في أول رسالة يكتبها اسبينوزا نفسه (الرسالة رقم ٢ رداً على أولدنبرج) تعريفات للجوهر والله والصفة attribute والحال modeتتفق مع آخر ما قاله اسبينوزا في هذه الموضوعات، ولوجدناه يتحدث فيها عن تدوين أفكاره بطريقة هندسية، وعن إرسالها إلى أولدنبرج ليفحصها، وكان ذلك منذ عام ١٦٧١. فمن العسير في هذه الحالة التحدث عن تطور فكري بمعنى وجود مراحل متميزة في تفكيره. ومن الطبيعي أن نظرته السياسية إلى عصره قد تطورت بتطور الأحداث السياسية ذاتها، وفي هذا كان فوير محقاً دون شك، غير أن موقفه الفلسفي العام، من حيث منهج التفكير واتجاهه إلى التحرر الذهني وتمجيده للإنسان ومعقوليته الكاملة ونزعاته العلمية الواضحة، كل هذه الصفات الرئيسية كانت ملازمة له من البداية إلى النهاية.

---

(١٦) R. Mckeon: The Philosophy of Spinoza-London (Longmans) 1928. p. 53.

الفصل الثاني: دلالة المنهج الهندسي

لم يكن اسبينوزا أول من ربط بين المنهج الهندسي وبين الكتابة الفلسفية، فقد استخدم هذا المنهج جزئياً في العصور القديمة، في كتابات فورفوريوس وبرقلس Proclus وكان طريقة شائعة للشرح والبرهان بين فلاسفة العصور الوسطى[1]. أما في عصر اسبينوزا ذاته فقد أدت نهضة العلوم الرياضية، ونجاحها الهائل في ميداني الفلك والفيزياء، إلى دعوة الكثير من المفكرين، مثل ديكارت وهوبز، ثم ليبنتس فيما بعد، إلى الاقتداء بالدقة الرياضية في صياغة الأفكار الفلسفية، وإلى جعل الرياضة أنموذجا ومثلا أعلى للمعرفة البشرية في كافة ميادينها. وإذنْ فلم يكن اتباع اسبينوزا للمنهج الهندسي في كتابي **مبادىء الفلسفة الديكارتية** و**الأخلاق** بـدعة ليست لها سوابق في تاريخ الفكر الفلسفي. ولكن الذي نودّ أن نثبته في هذا الفصل هو أن استخدام اسبينوزا لهذا المنهج في كتاباته كانت له دلالة خاصة تزيد على كونه مجرد اقتداء بمثل أعلى سائد في عصره.

ولابد لأي بحث منظم عن الدلالة الحقيقية لهذا المنهج، أن يقدم إجابة على سؤال أساسي هو: هل كان المنهج الهندسي عند اسبينوزا أصيلا، أعني هل كان اسبينوزا مقتنعا بأن هذه هي الطريقة الطبيعية الملائمة للتعبير عن آرائه الفلسفية، بحيث تكون صورة تفكيره، كما قال جويكم مرتبطة ارتباطا وثيقا بمادته[2]، أم أن المنهج لم يكن أصيلا، بمعنى أنه قد اصطنعه عمدا لتحقيق أغراض خاصة، أو

(١) Wolfson: The Phil. of Sp. (op. cit) Vol. I, p. 40.

(٢) Harold A. Joachim: AStudy of the Ethics of Spinoza, Oxford 1901, p. 12, 13.

لتجنب أضرار معينة كان يمكن أن يجلبها عليه التعبير المباشر؟ سنبدأ أولا بعرض الآراء المختلفة التي تساق لتأييد كل من هذين التفسيرين:

١ ـ المنهج الهندسي بوصفه طريقة أصيلة للتعبير

(أ) أول تبرير لاستخدام هذا المنهج هو أنه أفضل وسيلة للتعبير عن الأفكار بدقة كاملة. وقد امتدح لودفيك ماير المنهج الهندسي لهذا السبب في مقدمته التي صدّر بها كتاب مبادىء الفلسفة الديكارتية: فهو أفضل طريقة للوصول إلى اليقين، وللتخلص من الخلط الذي اتسمت به الفلسفات السابقة. وهنا يُعد اتباع اسبينوزا لهذا المنهج تحقيقا لأمنية سبق أن أعرب عنها ديكارت، ومهد لها الطريق بكشوفه الرياضية، وبمحاولته تطبيق منهج الرياضة على الفلسفة في الرد على الاعتراض الثاني (الملحق بكتاب التأملات).

(ب) ويقرب من ذلك القول بأن اسبينوزا أراد أن يتجنب الأسلوب البلاغي والإطناب الذي يرتبط عادة بالكتابة المسترسلة[٣]، وأن يكتب على نحو يوصله مباشرة إلى الحقائق، ويضمن لقارئه أقل قدر ممكن من الانفعالية التي تبعد ذهنه عن الموضوع الحقيقي[٤].

(ج) وهناك رأي يربط ربطا قويا بين صورة تفكير اسبينوزا ومحتواه ويؤكد أن استخدام اسبينوزا للمنهج الهندسي لم يكن أمراً عارضا أو اختياريا، هو الرأي القائل إن المنهج الرياضي يستبعد الطريقة الغائية في التفكير، وأنه يتفق مع روح المعقولية والإيمان بالعلم السائدة في فلسفة اسبينوزا، ويتضمن دعوة إلى التفكير الدقيق واستبعاد الغائية والخيال المؤدي إلى التشبيه بالإنسان[٥].

---

(٣) Elwes: The Chief Works of Spinoza. Vol. I, Introduction, P. XXII.

(٤) كان اسبينوزا لايلجأ، حتى في كتاباته المسترسلة، إلى المؤثرات البلاغية التي تلهي الذهن عن تتبع تسلسل حججه. ولكنه كان يلجأ من آن لآخر إلى السخرية من خصومه. ومن الأمثلة القليلة للسخرية اللاذعة المقترنة بالدعابة، ما ورد في رسالته رقم ٥٤ رداً على رسالة سابقة لهوجو بوكسل Hugo Boxel سأله فيها هذا عن جنس الملائكة، وهل هي ذكور أم اناث. إذْ يقول اسبينوزا: «مما يدهشني أن هؤلاء الذين رأوا الأشباح عراة لم يدققوا النظر ليتأكدوا من جنسها. أكان ذلك حياء منهم، أم أنهم ربما كانوا لايعرفون الفارق بين هذا وذاك؟»

ومع هذا فبقية الرسالة تتضمن رداً جدياً يحوي نقاطاً قيمة، وذلك في موضوع كان في أساسه تافهاً، وحوله اسبينوزا إلى مناقشة هامة، وكان صبوراً إلى أقصى حد في رده على الأسئلة السخيفة المشابهة للسؤال السابق.

(٥) Darbon: Etudes spinozistes (op. cit) p. 108, 109.
Cassirer: Stellung (op. cit.) S. 337.

ويؤيد هذا الرأي اسبينوزا ذاته، إذْ يقول في مقدمة كتاب البحث السياسي: «لقد اعتزمت، في خوضي موضوع السياسة، أن أبرهن بطريقة مؤكدة يقينية في الاستدلال... على أكثر الأشياء اتفاقا مع الواقع الفعلي. ولكي أبحث موضوع هذا العالم بنفس حرية الروح التي نستخدمها عادة في الرياضيات، فقد بذلت كل جهدي حتى لا أسخر أو أنعى أو أغضب، بل لأفهم أفعال البشر. ولهذه الغاية نظرت إلى الانفعالات كالحب والكراهية والغضب والحسد والطموح والشفقة وغير ذلك مما يعكر صفو الذهن، لا على أنها رذائل في الطبيعة البشرية، بل على أنها خصائص مرتبطة بهذه الطبيعة، مثلما يرتبط الحر والبرد والعواصف والرعد وما شابه ذلك بطبيعة الجو، وهي كلها ظواهر، وإنْ تكن معكرة، فإنها مع ذلك ضرورية، ولها أسبابها الضرورية»(٦).

(د) ويربط برنشفك Brunschwicg بين المنهج الهندسي عند اسبينوزا وبين نظريته عن الحقيقة، فيقول: «إن الحقيقة عند اسبينوزا طابع كامن في الفكرة؛ والفكرة تتصف بالحقيقة لا لأنها تطابق شيئاً خارجاً عنها، وإنما لأنها كافية adéquate، أي لأنها فعلٍ ذهني متكامل. فالفكرة لا تستمد قيمتها من عدد الأشياء التي تصدق عليها.. وكل معرفة تُشكّل على مثال الهندسة، بفضل تقدم الذهن الذي يضع ذاته في مواجهة ذاته، وينشر سلسلة الحقائق العقلية بفضل خصوبته الخاصة وحدها»(٧). فهنا يغدو المنهج الهندسي خير منهج يعبر عن أفكار فيلسوف يرى أن الحقيقة هي معيار ذاتها، وأن الفكرة الصحيحة تستمد صحتها من ذاتها، وذلك بطبيعة الحال تفسير مثالي متطرف لموقف اسبينوزا، توجد ضده شواهد لاتقل عن الشواهد المؤيدة له قوة، وربما كانت كفتها هي الأرجح.

(هـ) وأخيرا، فإن فندلبنت **Windelband** يربط بين المنهج الهندسي عند اسبينوزا، وبين رأيه في علاقة الله بالعالم. فاسبينوزا في رأيه، يتأثر بالفكرة الدينية القائلة إن الأشياء تصدر عن الماهية الإلهية الواحدة. ومثل هذه الفكرة «تقتضي منهجا للمعرفة الفلسفية يستمد في الآن نفسه من فكرة الله أفكار الأشياء جميعا. ففي الفلسفة الحقة ينبغي أن يكون نظام الأفكار هو ذاته النظام الفعلي للأشياء. ولكن هذا يستتبع وجوب النظر إلى العملية الفعلية التي تصدر بها الأشياء عن الله من خلال تشبيهها بالظهور المنطقي للنتيجة من أساسها (مقدمتها) أو سببها.

---

(٦) Tractatus Politicus. Introduction. § 4.
(وسوف نرمز إلى هذا الكتاب فيما بعد بالرمز TP).

(٧) Léon Brunschvicg: L'humanisme de l'occident. Paris (P.U.F) 1951 p. 113.

وهكذا كانت طبيعة المنهج الذي حدده اسبينوزا للمشكلة الفلسفية تتضمن مقدما الطابع الميتافيزيقي لحلها». [٨] وفي موضع آخر يشرح فندلبنت الفكرة ذاتها شرحا أدق، فيقول إن اسبينوزا لايعترف بأن علاقة الله بالعالم علاقة خلق، وإنما يتلو العالم بالضرورة من طبيعة الله، مثلما يتلو من تعريف المثلث كون مجموع زواياه قائمتين. فالعلاقة إذن منطقية رياضية، أشبه بعلاقة المقدمة أو الأساس بالنتيجة، وهي كذلك لا زمانية، شأنها شأن الموضوعات الهندسية [٩]. وهكذا فإن علاقة الاستتباع الرياضية بين الله والعالم هي التي تجعل استخدام المنهج الهندسي ــ في رأي فندلبنت ــ أمراً لامفرّ منه في فلسفة كفلسفة اسبينوزا.

وهذا الرأي، كما هو واضح، يفترض مقدما قضايا معينة سوف نثبت، خلال البحث، خطأ البعض منها. فهو يفترض أن اسبينوزا في تحديده للعلاقة بين الله والعالم، متأثر بالأفكار الدينية، وفي هذا فهم غير صحيح لفكرة الله عند اسبينوزا. هذا فضلا عن أن القول إن علاقة الله بالاشياء أشبه بالعلاقة بين تعريف المثلث وبين خصائصه المختلفة، لايستتبع بالضرورة أن تُعرض هذه الأفكار ذاتها بالطريقة الهندسية، بل إن من الممكن أن تتخذ عملية العرض أي شكل آخر.

٢ ــ المنهج الهندسي بوصفه طريقة مصطنعة للتعبير

كان أصحاب الآراء السابقة جميعهم يؤكدون أن المنهج الهندسي أمر تحتمه فلسفة اسبينوزا، وأنه بوصفه شكلا للتعبير، يرتبط أوثق الإرتباط بمحتوى الأفكار التي يعبر عنها.

وسنبحث الآن في التفسير الثاني، الذي يُنظر فيه إلى المنهج الهندسي على أنه طريقة مصطنعة في التعبير، وبالتالي على أنه يُستخدم، لا لإيضاح آراء اسبينوزا وإلقاء ضوء عليها، وإنما لإخفاء جوانب معينة، أو لإظهارها، في أعين فئة معينة من الناس، بمظهر مخالف لحقيقتها.

وأول ما ينبغي أن نبحثه في هذا الصدد، هو السؤال: هل كانت طريقة اسبينوزا في تدوين أفكاره تتفق مع طريقة ظهور هذه الأفكار؟ أعني هل تكوّنت أفكار اسبينوزا ذاتها على شكل قضايا وبراهين ونتائج، أم أنها تكوّنت بطريقة مسترسلة متصلة، ثم نظمها هو فيما بعد بالمنهج الهندسي، واتخذ من هذا المنهج

---

(٨) W. Windelband: A History of Philosophy (English Trans.) New York, (Harper Torchbooks) 1958 Vol. II. p. 396.

(٩) Ibid. p. 418.

طريقة لعرض هذه الأفكار؟ لاشك أن الاحتمال الثاني هو الصحيح، فلا بد أن الأفكار قد ظهرت أولا بالطريقة التي تظهر بها في جميع الأذهان، وبعد ذلك صاغها اسبينوزا في قالب هندسي. فالمنهج إذن يمثل خطة متعمدة في عرض الأفكار بتسلسل خاص قد يكون مخالفاً تماماً للتسلسل الذي ظهرت به في ذهن صاحبها، وبأسلوب مخالف للأسلوب الذي كان يمكن أن يعرضها به لو تركها تعبر عن ذاتها دون تغيير لمجراها الطبيعي.

هذه الحقيقة تؤدي بنا مباشرة إلى التفكير في الأسباب التي ربما كانت قد دفعته إلى اصطناع هذا المنهج وتعمده. أما القول بأن اسبينوزا قد استخدم هذا المنهج لتأكيد النظرة الرياضية إلى الأشياء، فهو، كما يقول ولفسون، قول غير دقيق. ذلك لأن النظرة الرياضية إلى موضوعات الفلسفة لاترتبط بالضرورة بطريقة هندسية في التعبير أو العرض الأدبي. وكل ما تؤدي إليه النظرة الرياضية في الفلسفة هو إنكار غائية الطبيعة وحرية الإنسان. غير أن هذه أفكار لاتقتضي التعبير عنها بالصورة الهندسية وحدها. فليس من الصحيح أن الشكل الهندسي في التعبير هو وحده الملائم للمحتوى الرياضي في التفكير[١٠].

ومن الواجب أن نتذكر في هذا الصدد أن ما يصح على الهندسة لاينبغي أن يصح على الفلسفة بالضرورة. فعندما يُتبع ذلك المنهج في الرياضيات، يُعرّف كل رمز بدقة، ويستطيع الرياضي أن يتحكم في استدلاله بحيث لايحدث أي تحريف في معاني الرموز أثناء عملياته الاستدلالية. أما عندما يُستخدم في الفلسفة، فإن خطر التحريف يكون قائمًا على الدوام: إذ أن أداة الفلسفة هي اللغة المعتادة، ومن المحال أن تتصف عملية الاستنباط فيها ــ ولاسيما إذا سارت مراحل طويلة ــ بنفس الدقة التي تتصف بها في الرياضة. ولو حدث في إحدى حلقات هذه العملية أقل إنحراف عن المعنى الدقيق للفظ ما، لازداد هذا الانحراف اتساعاً كلما مضى الاستنباط شوطاً أبعد، ولأصبحت النتائج النهائية غير موثوق بها على الاطلاق.

ولقد أخذ هيجل على اسبينوزا أنه لايثبت، في البداية، الحقيقة المطلقة لأفكاره الأولى، وإنما يسلّم بها فحسب، وهذا أمر إذا جاز في الهندسة فإنه لايجوز في الفلسفة، «إذ ينبغي أن يُعرف المضمون في الفلسفة على أنه ذو صحة مطلقة»[١١]، ولكن الذي يحدث أن الكلمات وحدها هي التي تعرّف، بوصفها

---

(١٠) Wolfson: The Phil. of Spinoza. Vol. I. p. 45-47.

(١١) Hegel's Lectures on the History of Philosophy (English Trans) New York (The Humanitiel Press) 1955 Vol. III p. 263.

ألفاظاً، أما محتواها الفعلي فلا نعرف عنه شيئاً[١٢]. ويضيف ياسبرز إلى هذا النقد عنصراً آخر هو أن التصورات الأساسية لدى اسبينوزا ليس لها طابع الوضوح الذي تتسم به التعريفات والبديهيات الهندسية[١٣]. وأخيراً فإن أويرفك يوجه إلى المنهج الهندسي النقدين السابقين، ويضيف إلى ذلك أن اسبينوزا، على عكس إقليدس، لم يكن متسقاً مع نفسه في استخدام ألفاظه، إذْ كان أحياناً يستخدم الألفاظ في أول الحجة بمعانيها المألوفة، ثم يستخدمها في آخرها بمعانيه هو الخاصة، ولا يصل إلى النتيجة التي يطلبها إلاّ بمثل هذا الخلط المنطقي[١٤].

فهل غابت هذه الحقائق كلها عن ذهن اسبينوزا؟ وهل بدأ كتابه في الأخلاق بوضع تعريفات مسلم بها، تتضمن في ذاتها كل النتائج التالية لمذهبه، دون أن يدري أنه يخالف بذلك أساس المنهج الهندسي كله لأنه افترض مقدماً كل ما يطلب البرهنة عليه؟ إن معالم فلسفة اسبينوزا تتحدد كلها من تعريفاته الأولى للجوهر والصفة والله، فهل غابت عنه حقيقة المنهج الهندسي إلى هذا الحد، أم أنه كان يدرك ذلك، ولكنه استخدم طريقة العرض الهندسية لتحقيق أغراض أخرى غير هندسية كانت في ذهنه؟ وإذا كان هـذا صحيحاً، فما هي هذه الأغراض؟

إن ولفسون يعلل استخدام المنهج الهندسي بأنه راجع إلى وضوح هذا المنهج من حيث هو طريقة تعليمية، ومن حيث أنه أداة لنفع القارىء. وهكذا يقول: «لقد استخدم المنهج الهندسي دائماً لنفع القارىء، وللوضوح الذي يمكن به عرض الحجة في هذا المنهج، لا لأن المذهب الفلسفي ذاته يقتضيه[١٥] ونحن نوافق على الشطر الثاني من هذا الرأي، لأن محتوى مذهب اسبينوزا في رأينا لا يقتضي حتماً التعبير عنه بالمنهج الهندسي، ولكننا نرفض بكل قوة الشطر الأول، بل إنّا لندهش من صدور مثل هذا الحكم الساذج من باحث مثل ولفسون. وحسبنا أن نحتكم إلى

(١٢) أرجح أن هيجل قد تأثر في نقده هذا بالنقد المماثل الذي وجهه كانت في الباب الثاني من «نقد العقل الخالص» إلى استخدام المنهج الرياضي في الفلسفة، والذي حذر فيه من محاولة الفلسفة محاكاة المنهج الرياضي بالبدء بتعريفات، «ما لم يكن ذلك على سبيل التجربة فحسب»، وأكد فيه أن «التعريف بكل دقته ووضوحه ينبغي في الفلسفة أن يجيء في نهاية أبحاثنا لا في بدايتها». [نقد العقل الخالص B 758-759].

(١٣) Karl Jaspers: Die Grossen Philosophen. München (Piper) 1957. Bd I, S. 786.

(١٤) Friedrich Ueberweg: History of Philosophy (Eragl. Trans) New York (Scribner) 1909. Vol. II. p. 63.

(١٥) Wolfson: op. cit. Vol. I p. 56.

الواقع نفسه، لنجده يكذّب هذا الرأي: فهل شعر أي قارىء بأن المنهج الهندسي قد نفعه، أو يسّر فهمه لأسبينوزا؟ إن الجميع، ومنهم معظم الشرّاح المحترفين، يشكون من تعقد كتابة اسبينوزا بهذا المنهج، الذي يقتضي من المرء تركيزاً شديداً، ورجوعاً دائماً إلى قضايا وبراهين سابقة، حتى ليعجز الذهن في كثير من الأحيان عن تتبع الحجة. فمما لاشك فيه أن مهمة القارىء، نتيجة لهذا المنهج، تغدو أصعب بكثير مما لو كان الكتاب قد عرض بأسلوب مسترسل. ولكم يشعر المرء بالارتياح أثناء قراءته لكتاب الأخلاق، كلما صادف إحدى هذه الملحوظات الطويلة الرائعة التي يعرض فيها اسبينوزا أفكاره بطريقة مباشرة غير هندسية. وأستطيع أن أقول إنني لم أجد كاتباً واحداً، من بين جميع من قرأت لهم، يقول إن المنهج الهندسي يسّر عليه فهم اسبينوزا. فكيف يقول ولفسون، بعد هذا كله، إن المنهج الهندسي قد استخدم لنفع القارىء؟

إنني أعتقد، على العكس من ذلك، أن من الأغراض التي استخدم من أجلها هذا المنهج، التعقيد المتعمد على القارىء. وسأشرح فيما بعد ما أعنيه بذلك بالتفصيل، وأودّ هنا أن أورد شهادة فيلسوف معروف، انتهى إلى رأي مضاد تماماً لرأي ولفسون في هذا الصدد، هو نيتشه. فهو يرى أن اسبينوزا قد استخدم هذا المنهج «ليبث الرعب على التو في قلب المهاجم الذي يجرؤ على إلقاء نظرة على تلك الفتاة المصونة، ربة الحكمة الأثينية...»[١٦] أي أنه أراد أن يخيف القارىء بالتعقيد الشديد الذي تتبدّى به كتاباته، حتى لايستطيع النفاذ إلى الأعماق الحقيقية لأفكاره وتوجيه النقد اللازم لها. فإذا كان نيتشه، وهو على الأقل قارىء ممتاز، قد حكم بأن اسبينوزا يرمي إلى تعجيز القارىء، ألا يكون للمرء أن يدهش لوصف ولفسون للمنهج الهندسي بأنه طريقة تهدف إلى الإيضاح وإلى نفع القارىء؟

٣ ــ الغرض الحقيقي من المنهج الهندسي

لست أعتقد أن اسبينوزا قد استخدم المنهج الهندسي، كما قال أصحاب الفرض الأول، لأنه يرتبط ارتباطاً ضرورياً بمحتوى فلسفته كلها أو أجزاء منها، وإنما الأرجح في رأيي أن المنهج الهندسي كان طريقة مصطنعة في التعبير، أخذ بها اسبينوزا لأغراض معينة. فلما كانت الأفكار، كما قلنا، تظهر بطريقة غير هندسية، فإن في استطاعة الفيلسوف باستخدام هذا المنهج أن يرتب هذه الأفكار كما يشاء. فهو يضع الاستدلالات وفي ذهنه النتيجة مقدماً، وهكذا يستطيع أن يتحكم

---

(١٦) Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, I, 5.

في تسلسل هذه الاستدلالات وفي مراحلها الوسطى، ويعرضها بالترتيب الملائم للهدف الذي حدده في ذهنه.

أما ذلك الهدف فمن المجال، كما قلنا من قبل، أن يكون مساعدة القارىء على الفهم وإيضاح الأفكار له، بل إن التجربة الشخصية لكل قارىء كفيلة بإقناعه بأن الأمر على العكس من ذلك تماماً. فنحن إذن نوافق، بمعنى ما، على رأي نيتشه القائل إن ذلك المنهج كان يرمي إلى التعقيد على القارىء وإخفاء الآراء الحقيقية عليه ـ ولكننا لانقبل تعميم الحكم السابق على هذا النحو، وإنما نعتقد أن من الواجب تخصيصه بحيث يكون هدف المنهج هو إخفاء الآراء الحقيقية عن فئة معينة من القراء. فما هي هذه الفئة، ولماذا أراد اسبينوزا أن يخفي عنها آراءه؟

في رأينا أن اسبينوزا تعمّد أن يخفي آراءه عن تلك الفئة التي قد تكون خطراً على فلسفته، أعني القراء غير المستنيرين، المتمسكين بحرفية التقاليد الدينية. فاسبينوزا أراد أن يضع ستاراً بين تعاليمه وبين ذهن القارىء المتعصب ذي النفوذ، الذي قد يستطيع الإضرار به في الأوساط الدينية أو السياسية. أما القارىء اليقظ المستنير، الذي يستطيع أن ينفذ إلى مقاصده الحقيقية، ويكون لديه من الجَلَد ودقة التفكير ما يمكنه من تتبع الخيوط المتشابكة المتداخلة لحججه، فهو القارىء الذي يرحب به اسبينوزا، والذي حاول، بطريقته الخاصة المعقدة، أن يكشف له عن سره الحقيقي.

وهناك وسيلتان يمكن بهما إخفاء الآراء في المنهج الهندسي:

(أ) الوسيلة الأولى هي مجرد استخدام طريقة القضايا والبراهين والنتائج، الخ... فبهذه الوسيلة يستطيع الفيلسوف أن ينتقل بالقارىء تدريجياً، وربما دون أن يدرك القارىء ذلك بوضوح، إلى إثبات أعقد قضاياه دون أن يتعرض لخطر التصريح بهذه الآراء بطريقة مباشرة. فهو مثلا يستطيع أن يوزع فكرته بين قضايا متناثرة، ثم يحيل القارىء إلى هذه القضايا التي تفصل بينها صفحات عديدة، وعن طريق التأليف بين كل هذا يصل القارىء ـ إذا استطاع ـ إلى الفكرة التي يريدها اسبينوزا، دون أن يضطر هو إلى عرض هذه الفكرة بطريق مباشر قد يكون فيه خطر عليه.

(ب) الوسيلة الثانية، والأهم في نظرنا، هي طريقة المعادلات التي يتيحها المنهج الهندسي، أو الرياضي بوجه عام. فعالم الرياضة مثلا يستخدم رمزاً مألوفاً لديه، مثل س، ليدلّ به على أعقد الأفكار الرياضية. وقد يستخدم هذا الرمز

ليدلّ على عدد هائل فيقول $س = ١٧^{١٠}$، أو على عدد سلبي فيقول $س = - ١$ أو على عدد أصم فيقول $س = \sqrt{٢}$. وهو في كل هذه الحالات يستخدم الرمز س ــ بعد أن يكون قد أوضح معناه ــ بكل سهولة ويسر، مع أننا لو حاولنا أن نضع القيمة الحقيقية لهذا الرمز في كل حالة لغدا هذا في نظرنا امراً عظيم التعقيد أو مستحيلا في بعض الأحيان.

ويبدو أن اسبينوزا قد حرص على أن يستفيد من هذه الصفة في المنهج الرياضي إلى أقصى حد ممكن. ففي المعادلات الرياضية، على ما يبدو، طرف مألوف، هو الرمز، الذي تستطيع أن تفهمه بأي معنى تشاء، ثم طرف آخر هو الدلالة الحقيقية لهذا الرمز، وهي دلالة كثيراً ما تكون عظيمة التعقيد. وبتطبيق طريقة المعادلات هذه في الفلسفة، وجد اسبينوزا الحل الذي ينشده، والذي يكفل له عرض أجرأ الآراء وأبعدها عن المألوف في عصره، على نحو ينأى بها عن أفهام العامة، أما الخاصة الذين سيصلون إلى فهمها، فهؤلاء لاخطر منهم على الإطلاق.

ذلك لأن الطرف المقابل للرمز الرياضي س في معادلة مثل $س = \sqrt{٢}$ هو لغة الفلسفة التقليدية، والطرف المقابل للجذر الأصم هو تعريفات اسبينوزا الخاصة لهذه اللغة. الطرف الأول هو اللغة المدرسية واللاهوتية التقليدية، وهي لغة مألوفة مأمونة يكفي أن يستخدمها المرء في كتابته ليعتقد الناس أنه يتمشى تماماً مع تراثهم ويكمله. والطرف الثاني هو المعاني الثورية الجديدة، التي خلت تماماً من جميع العناصر الأسطورية، والتي كان يحتشد بها ذهن اسبينوزا المفرط في معقوليته. والحل في نظر اسبينوزا هو أن يضع الطرفين معاً في معادلة واحدة، كما يفعل علماء الرياضة، وينبه القارىء إلى هذه المعادلة في البداية. فهو يقول أولا إن $س = \sqrt{٢}$ ثم يظل يستخدم بعد ذلك الرمز البريء، المألوف، المأمون س، بعد أن نبهك إلى معناه الحقيقي لديه، وبعد ذلك يستطيع أن يطمئن إلى أن القارىء الذكي سوف يستحضر في ذهنه دائمًا المعنى المعقد $\sqrt{٢}$ كلما صادف أمامه س، أما القارىء الساذج، الذي يجيء منه الخطر الحقيقي، فسرعان ما ينسى ذلك، ويعتقد، كلما شاهد س، أنها نفس الحرف البريء المظهر الذي يألفه في عالمه المعتاد. وبذلك يكون اسبينوزا قد حقق هدفين مزدوجين: أولهما ألّا يصل إلى معانيه إلّا القادرون ذهنياً على بلوغها، وثانيهما أن يقدّم أفكاره إلى السذّج في صورة ترضي أذهانهم الضعيفة ولاتنطوي على تحدٍّ أو استفزاز لمشاعرهم.

وأول دليل على هذا التفسير لدلالة المنهج الهندسي، هو ما يعترف به الجميع من أن اسبينوزا كان يستخدم المصطلحات التقليدية بمعان جديدة. فمن المؤلفين

القدماء، نجد بيل Bayle يقول في قاموسه «إذا كان المرء يعجز عن فهم ما يعنيه، فذلك بلا شك لأنه أضفى على الألفاظ معنى جديداً كل الجدة، دون أن ينبه قارئه إليه»، (والجزء الأخير باطل قطعاً). كذلك قال الشاعر الألماني الكبير جيته (وكان من أكبر المعجبين باسبينوزا) إن كل شخص يستطيع أن يفهم من كتابات اسبينوزا غير ما يفهم الآخر، وأخيراً يقول شوبنهور «لقد ارتكب اسبينوزا؛ على العموم، هذا الخطأ الكبير، وهو أنه تعمّد إساءة استخدام الألفاظ للدلالة على تصورات تشير إليها في العالم كله أسماء أخرى، وبذلك نزع عنها المعنى الذي ينسبه إليها الجميع[17].

على أن هذه المعاني الجديدة لم تكن اعتباطية تماماً، كما اعتقد هؤلاء المفكرون، وإنما كان اسبينوزا يعدها أكثر اتساقاً مع طبيعة الألفاظ والتعبيرات التي يعرفها. فاستخدام هذا المنهج يحقق في رأيه هدفين: إذ يعطي لآرائه الثورية مظهراً بريئاً، ويؤدي في الوقت ذاته إلى تفسير أكثر اتساقاً للمشاكل التقليدية التي أخطأ فهمها القدماء.

وفي ضوء هذا التفسير للمنهج الهندسي، نستطيع أن نقول إن المنهج، بهذا المعنى، لايقتصر على كتاب **الأخلاق** وحده. حقاً إن هذا الكتاب ــ من بين كتب اسبينوزا الناضجة ــ هو وحده الذي أُلف في صورة قضايا مبرهن عليها هندسياً، غير أن اسبينوزا يستخدم في المؤلفات الأخرى بدورها **طريقة المعادلات**، بمعنى أنه يأتي بتعريفات جديدة لألفاظ مألوفة ويعتمد على قدرة ذهن القارىء على تتبع هذه المعاني على الدوام. وسنضرب لذلك أمثلة قليلة من كتاب **البحث اللاهوتي السياسي**.

فلنتأمل مثلا تعريفاً كهذا: «أعني بمعونة الله، النظام الثابت المحدد للطبيعة، أو سلسلة الحوادث الطبيعية... بحيث أن القول بأن كل شيء يحدث وفقاً لقوانين طبيعية، والقول إن كل شيء يحدث بأمر الله، يعنيان نفس الشيء... وهكذا فإن كل ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تزوّد به نفسها بجهودها الخاصة في سبيل حفظ وجودها، يصح أن يُطلق عليه إسم العون الإلهي الباطن، بينما أن كل ما يعود على الإنسان بالنفع بفعل أسباب خارجية يمكن أن يُسمى بالعون الإلهي الظاهر[18].

---

(١٧) اقتبس هذه النصوص كلها «ريكتر G.T. Richter» في بحثه:
Spinozas philosophische Terminologie. Leipzig 1912. S. II.

(١٨) Tractatus Theologico-Politicus. (Trans, by Elwes) p. 44, 45. (وسوف نرمز إليه فيما بعد بالرمز TTP).

وفي موضع آخر يعرّف اسبينوزا الأمر الإلهي، والإرادة والعناية الإلهية، بأنها نظام الطبيعة كما يتلو بالضرورة من قوانينها الأزلية[١٩].

يوعرّف اسبينوزا الطاعة الإلهية بأنها حسن معاملة الناس فحسب، ثم يعرّف الإيمان بعد ذلك بأنه «معرفة لله بدونها تستحيل طاعته ويتضمنها فعل الطاعة هذا وحده»[٢٠]. والنتيجة الواضحة هي أن الإيمان يغدو في هذه الحالة معادلاً للمعاملة الطيبة للناس فحسب.

في هذه الحالات السابقة ـ التي يحفل ذلك الكتاب بأمثالها ـ يستخدم اسبينوزا طريقة المعادلات، دون أن يكون قد استخدم المنهج الهندسي صراحة. وهو يضع معادلات غاية في الخطورة، يأتي فيها بألفاظ تقليدية مثل الأمر الإلهي، والمعونة الإلهية، والعناية الإلهية، وبتعريفات جديدة تتفق تماماً مع الروح العلميـة ومع المعقولية. وهو يمضي بعد ذلك في استخدام هذه الألفاظ والتعبيرات التقليدية، بعد أن نبّه القارىء اليقظ إلى ما يقصده منها. ولكن كم من قرّاء اسبينوزا يتبع تعاليمه هذه؟ وكم منهم يبعث في ذهنه كلمة القانون الطبيعي كلما صادف لدى اسبينوزا لفظ «الأمر الإلهي أو العناية الإلهية» مثلاً؟ وكم منهم يتذكر القيمة الحقيقية للرموز المألوفة التي يستخدمها في كتاباته؟

إن القليلين جداً ممن كتبوا عن اسبينوزا هم الذين تنبهوا إلى وجود هذه المحاولة لإخفاء آرائه الحقيقية في كتاب البحث اللاهوتي السياسي ومن هؤلاء القليلين سنذكر اثنين:

(أ) فمنهم ماثيو أرنولد الذي يقول: «إن أي قارىء ذكي لايستطيع أن يقرأ البحث اللاهوتي السياسي دون... أن يحسّ بأنه يفتقر، بمعنى ما، إلى أساس وبأنه في حاجة إلى دعائم، وبأن هذا الأساس وهذه الدعائم لاتوجد، على أية حال، في الكتاب نفسه، ومن الواجب، إن كان لها وجود، أن تُلتَمس في الكتابات الأخرى للمؤلف»[٢١].

(ب) ومنهم ليو شتراوس الذي يقول عن اسبينوزا إنه كان في ذلك الكتاب «حذراً بمعنى أنه لم يذكر الحقيقة كلها بوضوح وصراحة، بل أبقى عباراته، بقدر

---

(١٩) Ibid. p. 60 FF.

(٢٠) Ibid. p. 184.

(٢١) Mathew Arnold: Essays in Criticism. No. 9. «Spinoza and the Bible». London (McMillan) 1865. p. 240.

إمكانه، في الحدود التي تفرضها تلك المطالب التي عدها مطالب مشروعة لمجتمعه[٢٢]». ثم يضع القاعدة الآتية: «إن القاعدة السليمة لقراءة **البحث اللاهوتي السياسي** هي أنه، في حالة التناقض، ينبغي أن يُنظر إلى الرأي الأشد تضاداً مع ما يعتقد اسبينوزا أنه هو رأي العامة، على أنه هو المعبر عن رأيه الصحيح. . . فاتباع هذه القاعدة في القراءة هو الوسيلة الوحيدة التي تمكننا من فهم تفكير اسبينوزا كما كان يعنيه تماماً، ومن تجنب خطر الانخداع بأساليبه الاسترضائية» (his accomodations)[٢٣].

وفي رأينا أنه إذا كان اسبينوزا قد تعمّد هذا الإخفاء في البحث اللاهوتي السياسي، فقد كانت وسيلته إلى ذلك هي اتباع **طريقة المعادلات** التي أشرنا اليها، والتي يمكن، بشيء من التوسع، أن تُعد بدورها تعبيراً عن المنهج الهندسي.

فالمنهج الهندسي إذن أوسع نطاقاً مما يبدو لأول وهلة. وهو في جميع مؤلفات اسبينوزا (كما ذكرنا في المقدمة) يمثل اختباراً نفسياً لقدرة الذهن على التخلص من الارتباطات التقليدية للألفاظ إذا طلب إليه ذلك. وإذا حكمنا على الأمر من عدد الذين رسبوا في هذا الاختبار ــ ومنهم عدد ضخم من كبار المفسّرين والفلاسفة المحترفين ــ فلا بد أن المعاني التقليدية للألفاظ ترسخ فيها، لاسيما إذا كانت كالألفاظ اللاهوتية مشحونة بارتباطات نفسية قوية، إلى حد تضطر معه هذه الأذهان إلى الرجوع إليها رغمًا عنها مهما طُلِب إليها أن تستبدل بها غيرها.

* * *

ولكن هذا التفسير الذي نقول به للمنهج الهندسي يحتاج إلى دعامة أخرى بدونها ينهار فرضنا هذا من أساسه. فلماذا كان اسبينوزا حذراً وماهي مظاهر هذا الحذر عنده؟ للإجابة على هذا السؤال ينبغي أن نرجع إلى مؤلفات اسبينوزا ذاتها، وإلى ظروف حياته وعصره، لنستخلص منها أسباب الحذر ومظاهره. وسوف نأتي في القسم التالي بالشواهد الكفيلة بإثبات هذا الرأي على نحو قاطع.

---

(٢٢) Leo Strauss: Persecution and the Art of Writing. 5th Article: «How to study Spinoza's «Theologico-Political Treatise», Glencoe, (The Free Press) 1932. p. 183.

(٢٣) Ibid. p. 186.

٤ ـ أسباب حذر اسبينوزا ومظاهره

كـان حـذر الكتّاب من نتائج آرائهم الجريئة في القرن السابع عشر حقيقة واقعة وصحيح أن اسبينوزا قد عاش فترة من حياته في ظل جمهورية مستنيرة هي جمهورية دي فيت، غير أن القوى التي كانت تقاوم اتجاه التسامح هذا كانت عديدة. فقد كانت هناك الأوساط الدينية المتعصبة من جهة، والدوائر السياسية الاستبدادية التي تشجع في سبيل الوصول إلى مآربها أشد الحركات الدينية رجعية، وأشـد الاتجاهات الاجتماعية ظلمًا. وبالفعل أحرزت هذه السياسة الرجعية انتصارها الحاسم الذي قتلت فيه دي فيت وشقيقه ومثّلت بهما وعاد التعصب وضيق الأفق ظافراً من جديد، على يد أسرة أورانج فإذا كنا نجد من الكتّاب مَنْ يقول إن اسبينوزا كان فيلسوف النظام الجمهوري في عهددي فيت، فذلك في الواقع لم يكن تملقاً منه أو رغبة في مسايرة الحكم، وإنما كان دفاعاً عن تلك الفترة القصيرة من الحرية الفكرية، أو على الأصح عن قدرته على إعلان آرائه دون التعرّض لخطر شديد.

ومع ذلك فقد كانت الأخطار موجودة وشديدة، حتى أثناء العهد الجمهوري، وكل ما في الأمر هو أن الحاكم، في هذه الحالة الأخيرة، كان يتولى بنفسه صد الهجمات عن المفكرين الأحرار. والحق أننا مازلنا في القرن العشرين نجد مجتمعات كثيرة تعد آراء كتلك التي أبداها اسبينوزا أخطر من أن يُسمح بنشرها، فما بالك بالقرن السابع عشر، وفي تلك الظروف الخاصة التي عاش فيها اسبينوزا؟

لقد كان مصدر الاضطهاد في عهد اسبينوزا مزدوجاً: فبالإضافة إلى خطر الحكّام والسلطات الدينية الرسمية، كان هناك خطر الطائفة اليهودية التي طردته من بين صفوفها وحرمت كتبه. وعندما وجدت هذه الطائفة أنه لم يرجع عن موقفه منها، وأنه ظل يتحداها بتفكيره المتحرر، حاولت أن تستعدي عليه السلطات المدنية من جهة والسلطات الدينية المسيحية من جهة أخرى. وكانت هذه الطائفة، كما سنرى فيما بعد، تعتقد أن آراءه هذه تهدد كيانها بأسره، وربما جلبت عليها نقمة المجتمع المسيحي الذي تعيش هي أقلية فيه، وهكذا كانت أسرع إلى التبرؤ منه وإلى تحذير السلطات من آرائه حتى لايلحقها الضرر من انتسابه إليها.

وإذن فقد كان موقف اسبينوزا حرجاً يدعوه إلى الحذر إلى أقصى حد: فهو أولا قد طُرد من طائفته بسبب ما قيل من مروقه وخروجه على الدين، أي أن الشبهات كانت تحوم حوله منذ البداية. وهو ثانياً قد أعرب بالفعل فيما بعد عن آراء جريئة إلى أقصى حد، ولاسيما في البحث اللاهوتي السياسي الذي كانت جرأته فيه تفوق إلى

حد لا يُتصور أكثر الآراء تحرراً في عصره؛ وهو ثالثاً قد شعر بالفعل ببوادر الاضطهاد تحل عليه، فكان من الطبيعي أن يأخذ في التأهب لها.

ولقد أورد فرويدنتال أكثر من خمسين وثيقة من كنائس مسيحية ويهودية، ومن جهات مدنية وسياسية، ومن معاهد علمية وجامعية، تندد كلها بكتب اسبينوزا ولاسيما البحث اللاهوتي السياسي، وتحرم ذلك الكتاب أو تحكم على صاحبه رسمياً بالمروق[٢٤]. كما قال بيل Bayle في مقاله المشهور عن اسبينوزا في قاموسه إن اسم الاسبينوزيين أصبح يُطلق على «مَنْ ليس لهم دين، ولايعبأون كثيرا بإخفاء ذلك». بل إن كوليروس، مؤرخ حياة اسبينوزا، قد حمل عليه بشدة لأنه لم يعرف عن الله إلّا الاسم فقط، ويفهمه بطريقة لم يعرفها أحد من المسيحيين حتى ذلك الحين ـ ويتساءل كوليروس: «أليس هذا أخطر إلحاد عرفه العالم؟ إن هذا هو ما حدا بالسيد بورمانوس **Burmannus**، راعي كنيسة الإصلاح في انكهوسه **Enkhuise** إلى أن يسمي اسبينوزا، عن حق، أفجر زنديق عرفه العالم». ويعدد كوليروس بعد ذلك النقاد الذين ألفوا كتباً في تفنيد آراء اسبينوزا، ومنهم الفلاسفة ورجال الدين والأساتذة، بل والتجار أحياناً، وهي كتب تتسم كلها بأنها تستعدي عليه سلطة الإيمان أكثر مما تناقشه على نفس المستوى العقلي الذي كان يتحدث منه.

ويبدو أن تهمة الإسبينوزية أصبحت في ذلك العصر تُلقى جزافاً على كل رأي يُراد قمعه أو كل شخص يراد التنكيل به أو كل انحراف عن النظام السائد سواء في الدين أو السياسة ، وسواء أكان الانحراف يرمي إلى الهدم أم إلى البناء ــ وواضح أن للاسبينوزية ، في هذه الناحية ، مقابلا يناظرها في عصرنا هذا إلى حد بعيد ! وهكذا وصل الأمر إلى حد أن الكتاب كانوا يتبارون في انتقاد مذهب اسبينوزا وسب صاحبه، تملقاً منهم للسلطات المسيطرة . أما إذا اشتبه في أن مفكراً معيناً كان يعطف على اسبينوزا، فقد كان هذا المفكر يسارع إلى تفنيد اسبينوزا والحملة عليه علنا، ويتخذ من ذلك وسيلة لتبرئة نفسه أمام الرأي العام، وأمام السلطات الدينية والمدنية. وهكذا يقول فريدمان «إنه ليس من المبالغة أن نقول إن الجو العقلي في ذلك العصر كان له تأثير مثبط، بل مفسد للعقول، وكان يزيف العملية الفكرية ذاتها لدى الكثير من هذه العقول[٢٥]».

ولقد سبق أن أشرنا من قبل إلى تأثير شهرة اسبينوزا هذه بالمروق في كثير ممن

---

(٢٤) Freudnethal: Die Lebensgeschichte S. 122-189.

(٢٥) Friedmann: Leibnitz et Spinoza p. 180.

اتصلوا به، ولاسيما ليبنتس. فقد حرص ليبنتس بقدر استطاعته على أن يخفي كل أثر لارتباط اسمه باسم اسبينوزا، ولم يذكر عن مقابلاته لاسبينوزا سوى أنها كانت عرضية تناولت موضوعات عامة، مع أن ليبنتس كان من أحرص الناس على الاطلاع على كل ما كتبه اسبينوزا، فضلا عن أنه ناقشه فيها مناقشات مستفيضة أثناء زيارته له في هولندا.

وهكذا كان الجو في ذلك العصر يحتم على الكاتب إمّا أنْ يتمشى مع الآراء السائدة أو أن يكون حذراً في كتابته، ويضع قناعاً على شخصيته الحقيقية. وقد اختار ليبنتس الطريق الأول، أما اسبينوزا فقد اختار الطريق الثاني، وآثر أن يستمر في طريق التحرر الفكري، مع محاولته، بقدر الإمكان، ألاّ يعـرض نفسه لسخط السلطات المسيطرة في عصره. وسنرى فيما بعد إلى أي حد نجحت هذه المحاولة.

ـ فلننتقل الآن، بعد بحث أسباب الحذر، إلى ضرب أمثلة لمظاهر هذا الحذر عند اسبينوزا. ومن الطبيعي أن الجزء الأكبر من هذه الأمثلة سوف يستمد من رسائله، إذْ أنها هي التي تكشف، أكثر من غيرها، عن موقفه الشخصي من المشاكل التي واجهها، على حين أن مؤلفاته ذاتها كانت تبتعد عن النواحي الشخصية من حياته قدر الإمكان. ويمكن القول بوجه عام، إن رسائل اسبينوزا تمثل كلها دليلا واحداً متصلا على أن الحذر كان حقيقة أساسية في حياته، وعلى أنه كان يرى في الآخرين خـطراً دائماً، فلم يفصح لهم عن سريرته أبداً(٢٦).

(أ) وأول ما يطرأ على الذهن هنا، من مظاهر الحذر، هو بطبيعة الحال إخفاء اسبينوزا لاسمه في كتاباته. فالكتاب الوحيد الذي ظهر باسمه خلال حياته هو **مبادىء الفلسفة الديكارتية**، وهو أيضا الكتاب الوحيد الذي لايتضمن آراءه الفلسفية الخاصة. ومع ذلك فإن اسبينوزا كان يرمي من نشر ذلك الكتاب إلى تنبيه الحكّام إلى مكانته الفلسفية، لعل واحداً منهم يضمن له بعد ذلك نشر آرائه الأخرى دون خوف. فهو يقول في رسالته رقم ١٣ : «ربما كشف هذا الكتاب عن وجود أشخاص ذوي مكانة رفيعة في بلادي، يرغبون في الاطلاع على مؤلفاتي الأخرى التي أعرض فيها آرائي الخاصة، وربما عملوا ما من شأنه أن يمكنني من نشرها دون خطر، ولو حدث ذلك، فلن أتوانى بالطبع عن نشر البعض منها، وإلاّ فسوف ألزم الصمت بدلا من أن أفرض آرائي على مواطنيّ وأكتسب عداوتهم». وقد سبق أن تحدثنا عن نشره **البحث اللاهوتي السياسي** بغير اسمه، وكتابة اسم ناشر آخر في مدينة أخرى على غلاف الكتاب. وعندما نُشِرت مؤلفاته المخلّفة، حرص اصدقاؤه على أن يحذفوا

(٢٦) Robert Misrahi in Œuvres complètes (Trad Fr.) Ed. Gallimard p. 1107. 1112.

اسماء مراسليه إذا كانوا هولنديين معاصرين، حتى لايتعرضوا للخطر.

(ب) ولقد دارت بين اسبينوزا وبين أولدنبرج مراسلات طويلة يلح عليه فيها هذا الأخير على نشر كتبه، ويلزم الأول الحذر لأنه يعرف خطورتها أكثر مما يعرف ذلك أولدنبرج. وتكرر هذا الإلحاح، وهذا الرفض الحذر، مرات عديدة:

ـ ففي الرسالة رقم ٣ يطلب أولدنبرج إلى اسبينوزا أن يجيبه إجابة واضحة على أسئلة معينة حول فكرة الجوهر والله، الخ، ويلح عليه أن يقتنع «بأن جميع الشروح التي ستتفضل بها عليّ ستظل طي الكتمان لئلا يؤدي إفشائي لها إلى إفسادها أو إلى الإضرار بك». ويبدو أن أولدنبرج يحاول في هذه الرسالة كسب ثقة اسبينوزا بالحديث عن جماعته العلمية التي تفسر الأشياء كلها تفسيراً ميكانيكياً، «دون حاجة إلى الالتجاء إلى الصور غير المفهومة والكيفيات الخفية، وهي الملجأ الهين للجهلاء».

ـ ويفضي اسبينوزا إلى أولدنبرج في الرسالة رقم ٦ ببعض مشروعاته، فيقول: «لقد ألّفت في هذا الموضوع [العلّة الأولى] وفي تطهير الذهن مؤلفاً كاملا، وأنا أعمل الآن على تدوينه وتنقيحه. ولكني أترك هذا المؤلّف أحياناً؛ إذْ لم أتخذ بعد قراراً بشأن نشره. فأنا أخشى فعلا أن يصدم رجال اللاهوت في زمننا هذا، وأن يهاجموني بطريقتهم الكريهة، وأنا على ما تعلم من خوف المشاحنات». وفي الرسالة ذاتها يطلب إليه أن ينبئه بالنقاط التي قد تغضب مثل هؤلاء الناس، إذْ أنه «. . . لايقول بذلك الانفصال بين الله والطبيعة، الذي قال به الكتّاب الآخرون، على قدر علمي بهم. ولهذا أطلب رأيك». . . فيرد عليه أولدنبرج في الرسالة السابعة ملحاً عليه أن ينشر كل ما كتبه، ويدعوه إلى أن يتجاهل ذوي الأفق الضيق: «فلتطرح جانباً ياسيدي كل خوف من إغضاب جهلاء عصرنا؛ فقد طال امتداح الناس للجهل والحمق أكثر مما ينبغي».

ـ وفي الرسالة ١٤ يعاود أولدنبرج إلحاحه على اسبينوزا، فيقول: «اسمح لي أن أعرب لك أيضاً عن أسفي لرفضك نشر المؤلفات التي تعترف بأنها تنتسب إليك في بلد فيه من الحرية ما يتيح للمرء أن يفكر ويعبر عن أفكاره كما يشاء. ولكم كنت أود أن تتحرر من هذه المخاوف لاسيما وفي إمكانك أن تحذف اسمك، فتكون بذلك بمنأى عن كل خطر».

ويتكرر إلحاح أولدنبرج في الرسالة رقم ٣١، إذْ يقول: «لم التردد ياصديقي؟ ومم تخاف؟ جرب وابدأ وقم بهذا العمل الهام، وستجد أصوات الفلاسفة جميعاً ترتفع لحمايتك. . . إن الشك لايساورني أبداً في وجود شيء في ذهنك يهدد بالخطر

وجود الله والعناية الإلهية؛ وطالما أن هذه الدعامة قد حفظت، فسيكون الدين مرتكزاً على أساس متين، وسوف يتسنى الدفاع عن جميع الأفكار الفلسفية أو تبريرها. فلتكف إذن عن التباطؤ ولاتقطع جهودك».

ـ ويبدو أن اسبينوزا قد أحسن الظن وقتاً ما بالجو السائد في عصره، أو أنه خضع لهذا الإلحاح ولغيره، فحاول أن ينشر كتاب **الأخلاق** بالفعل: إذْ يقول لأولدنبرج في الرسالة رقم ٦٨ إنه كان يعتزم الذهاب إلى أمستردام لتسليم الكتاب إلى الطابع، ثم بلغه أن هناك شائعات قوية تتردد بأنه سيطبع كتاباً يثبت فيه عدم وجود إله، وانتهز رجال الدين هذه الفرصة فقدموا ضده شكاوى إلى الحكام والأمراء، بل إن أنصار ديكارت أنفسهم لم يخفوا كراهيتهم له. وهكذا قرر إرجاء النشر حتى يرى ما تسفر عنه الحوادث.

(ج) وحينما علم اسبينوزا أن شخصاً سيترجم كتابه **البحث اللاهوتي السياسي** إلى اللغة الهولندية، سأل صديقه جلّس **Jelles** في الرسالة رقم ٤٤، عن صحة هذا الخبر، وألح عليه أن يحول دون ذلك إذا استطاع، إذْ أن الكتاب سيُمنع من التداول حتما إذا ما نُشر بالهولندية.

(د) وتحفل رسائل اسبينوزا بالشواهد على أنه لم يشأ أن يُطلع أحداً على كتاباته إلاّ من كان في رأيه قادراً على فهمها فهمًا صحيحاً. ففي الرسالة رقم ٧٠ يحدثه صديقه شولر عن صديق ثالث لهما هو تشيرنهاوز سأله العالم الهولندي الكبير هويجنز **Huygens** إن كانت لدى مؤلف البحث اللاهوتي السياسي كتب أخرى، فرد تشير نهاوز بأنه لايعرف إلا **مبادىء الفلسفة الديكارتية**. ويقول صاحب الرسالة بعد ذلك «إن تشيرنهاوز لم يضف إلى ذلك شيئاً عنك، وهو يأمل ألاّ يكون في هذا ما يكدِّرك». وفي الرسالة ذاتها يبلغه أن تشيرنهاوز يرى في ليبنتس أهلا للاطلاع على مؤلفات اسبينوزا «بشرط أن توافق أنت على ذلك. . . أما إذا لم توافق، فلا تخش شيئاً، إذْ أنه سيحتفظ بكتاباتك التي لم يذكر عنها شيئاً حتى الآن».

وهكذا يبدو أن اسبينوزا قد نقل الحذر إلى أصدقائه وتلاميذه. وأنه كان يطلب إليهم أن يستشيروه أولا قبل نقل آرائه إلى أي شخص، ومن الواضح أنه كان يودع لديهم نسخاً، وربما أجزاء، خطية من قضايا كتاب الأخلاق، ولايسمح لهم بأن يطلعوا عليها احداً إلاّ بعد موافقته، إذْ أن هويجنز قد اطلع، كما رأينا، على البحث اللاهوتي، كما أن مبادىء الفلسفة الديكارتية كان منشوراً باسم اسبينوزا، فلابد أن إشارة تشيرنهاوز إلى المؤلفات الأخرى كانت تعني نسخة خطية تامة أو ناقصة من الأخلاق.

(هـ) وأخيراً، فليس أدل على أن الحذر كان حقيقة واقعة في حياة اسبينوزا، من أنه قد نقش على خاتمه كلمة «حذار!» باللاتينية (Caute) وجعل من هذه الكلمة شعاراً له في حياته.

عودة إلى المنهج الهندسي:

هذه الشواهد السابقة كلها تقطع بأن مشكلة التفرقة بين المعنى الظاهر، والمعنى الفعلي الباطن لكتابات اسبينوزا كانت مشكلة حقيقية، وأن المرء لايستطيع أن يفهم فلسفته حق الفهم إذا تغاضى عن هذه الفكرة الهامة، فكرة وجود «قناع» أو «سر» في فلسفة اسبينوزا. وفي رأينا أن الدلالة الكبرى للمنهج الهندسي هي أنه يتيح للكاتب مثل هذا القناع الذي يُخفي سره الحقيقي.

وحين نقول ذلك لانعني أن هذا هو الغرض الوحيد من استخدام المنهج الهندسي. فقد صرح اسبينوزا نفسه بأنه أراد أن يستخدم هذا المنهج ليستبعد من تفكيره كل عامل شخصي، ولكي يبحث في انفعالات البشر بنفس الموضوعية التي يبحث بها عالم الهندسة في النقط والخطوط والسطوح. ونحن لاننكر هذا الهدف على الإطلاق، ولكننا نعتقد في الوقت ذاته أن المنهج الهندسي، إذا مانُظِر إليه في ضوء ظروف اسبينوزا التي أشرنا إليها من قبل، يغدو في يده وسيلة لإخفاء آرائه الحقيقية عن القراء السطحيين، بحيث لايتوصل إليها إلا المدققون، الذين يكون لديهم من لعمق العقلي ما لا يجعلهم خطراً عليه.

ولقد توسعنا من قبل في فهم المنهج الهندسي، من حيث أنه يلجأ إلى طريقة المعادلات، وقلنا إنه بهذا المعنى يمكن أن يعد مطبقاً في مؤلفات اسبينوزا الأخرى، ولاسيما **البحث اللاهوتي السياسي**. ولكن الأمر الذي لاشك فيه أن أكمل وأدق تطبيق له كان في كتاب **الأخلاق**، الذي استخدم فيه الأسلوب الهندسي من جهة، وطريقة المعادلات من جهة أخرى، بكل براعة.

ومادام المنهج الهندسي في رأينا وسيلة للحذر، ومادام مطبقاً على أكمل وجه ممكن في كتاب **الأخلاق**، فلابدّ أن هذا الكتاب هو أشد كتب اسبينوزا حذراً، وأبعدها عن التعبير، بطريقة مباشرة، عن آراء اسبينوزا، وهذا الرأي مناقض تماماً لرأي فريدمان، الذي يقول فيه إن اسبينوزا كان يحتاط في **البحث اللاهوتي**، بينما لم يكن يحتاط أبداً في كتاب **الأخلاق**: «الذي أماط فيه اللثام، دون مواربة، عن جوهر تفكيره[٢٧]».

---

(٢٧) Friedmann: Leibnitz et Spinoza p. 184.

ونحن نعترف بأن اسبينوزا كان حذراً في كتاب **البحث اللاهوتي السياسي** بقدر ما استخدم فيه **طريقة المعادلات**، كما ذكرنا من قبل ولكن لاجدال في أنه، مع حذره هذا، لم يتمكن من إخفاء آرائه، إذْ أن هذا الكتاب كان هو السبب فيما لحقه من اضطهاد، بينما كتاب **الأخلاق** لم ينشر في حياته على الإطلاق. وسنرى فيما بعد أمثلة عديدة لآراء أبداها اسبينوزا في هذا الكتاب وكان أقلها كفيلا باستعداء السلطات الدينية عليه.

ونستطيع أن نقول إن التجربة المريرة التي عاناها اسبينوزا من **البحث اللاهوتي** قد أقنعته بأن حذره في هذا المجال غير كاف، وهكذا قرر أن يتمسك بطريقة العرض الهندسية. وكان الوقت أمامه فسيحاً: فقد رأينا كيف أن كتاب **الأخلاق** قد عاصره طيلة حياته الناضجة كلها تقريباً. وقد كان الجزء الأكبر منه تاما في ١٦٦٥. وعندما ظهر **البحث اللاهوتي السياسي** في ١٦٧٠، ظلّت أمامه سبع سنوات كاملة حتى وفاته عام ١٦٧٧، لاعمل له فيها (بالإضافة إلى الرسائل القصيرة التي لم يتمها في السياسة وإصلاح العقل) إلّا صقل هذا الكتاب وزيادة إحكامه. ومن الطبيعي أنه كان يستفيد خلال ذلك بالتجارب التي اكتسبها من رد الفعل على **البحث اللاهوتي**، ويستخدم طريقة العرض الهندسية في توزيع أفكاره بين أجزائه المختلفة وعرضها على النحو الذي يضمن له أكبر قدر من السلامة الشخصية، ولو لم نفترض ذلك لكان اسبينوزا قد ظل طوال السنوات السبع الأخيرة من حياته خاملا تقريباً. فكيف إذن يقال على كتاب صيغ بمثل هذه الطريقة المصطنعة، ومر بكل مراحل الصقل هذه، إنه تعبير مباشر عن آراء صاحبه؟

٥ ــ هل كان اسبينوزا يفتقر إلى الشجاعة والإخلاص في تعبيره؟

من أقوى الاعتراضات التي توجه إلى القول بوجود معانٍ خفية لآراء اسبينوزا تكمن من وراء تعبيراتها الظاهرة ــ وهو القول الذي يرتكز عليه تفسيرنا لدلالة المنهج الهندسي ــ أن ذلك معناه أن اسبينوزا كان مخادعاً بمعنى ما، لأنه لم يصرح مباشرة بما في ذهنه، وهذا أمر يتنافى مع ما عُرِف عنه من شجاعة عقلية.

ويستنكر سليفان **Sullivan** هذا الافتراض بشدة قائلا: «إن مثل هذه النظرة البرجماتية إلى كلمات اسبينوزا بعيدة عن مزاجه العقلي ونزاهته الذهنية إلى حد يكاد يجعلها مستحيلة التصديق»(٢٨) ويقول في موضع آخر: «لم يبلغ التهور بأحد، فيما أعلم،

(٢٨) Sulivan, Celestine (Jr.): Critical and Historical Reflections on Spinoza's «Ethics». University of California Publications in Philosophy. Vol. 32. 1958.

حدا يجعله يعد هذا اليهودي الطريد مفتقرا إلى الأخلاص. إن من الممكن وصفه بأنه كتوم، وقد كان كذلك بالفعل عادة، ولكنه عندما كان يصرح بما في ذهنه كان قطعاً يعني ما يقول»[٢٩]. ويعبر موريس كوهين عن الفكرة ذاتها حين يصف اسبينوزا بأنه غير هياب **Fearless**، ويصف القول بأنه عبر عن آرائه الجريئة بلغة دينية لكي يبعد عن نفسه الأذى الشخصي بأنه قول «ممتنع إلى حد يبعث على الرثاء pathetically absurd»[٣٠].

ومن هذين المثلين نرى أن الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى التفسير الذي نقدمه هاهنا تنحصر في القول بأن هذا التفسير يؤدي إلى القول بأن اسبينوزا كان يفتقر إلى الشجاعة من جهة، وإلى الإخلاص من جهة أخرى، وهما صفتان تؤكد لنا أبسط دراسة لحياته وشخصيته أن نصيبه منهما كان أكبر من نصيب معظم كبار المفكرين من معاصريه.

(أ) ولكي نرد على النقطة الأولى، ينبغي أن نرجع إلى مفهوم الشجاعة عند اسبينوزا ذاته لنجد فيه الجواب.

فتعريفه للشجاعة هو: «أعني بالشجاعة animositas الرغبة التي يسعى بها كل إنسان إلى حفظ وجوده وفقا لما يمليه العقل فحسب»[٣١]. هذا التعريف قد يكون مخالفاً تماماً للتعريفات الشائعة التي لاتذكر شيئاً عن حفظ الوجود، ولا عما يمليه العقل. غير أن تضمُّن تعريف اسبينوزا لهذين العنصرين يدلنا على طريقته الخاصة في فهم الشجاعة: فهو يعد نفسه شجاعاً حين يسعى إلى حفظ وجوده، لاخوفا على نفسه، وإنما لأن ذلك هو ما يمليه عليه العقل. ومعنى ذلك أن التهور، والتضحية المقصودة لذاتها دون أن يكون من ورائها فائدة لأحد، ولانصرة لمبدأ ما، ليست في رأيه من الشجاعة في شيء. وطالما أنه صاحب هدف يريد أن يعبر عنه تعبيرا كاملا، فلا قيمة للبطولة الزائفة إذا لم يكن من ورائها انتصار لهذا الهدف أو نشر له، وإذا كانت نتيجتها الوحيدة هي الإضرار به، باسم الشجاعة، على نحو يقضي على الإمكانيات الهائلة لتفكيره.

ولنتأمل ما يقوله اسبينوزا في هذا الصدد في موضع آخر من كتاب الأخلاق: «إن فضيلة الرجل الحر تتمثل في توقِّيه للأخطار بقدر ما تتمثل في تغلبه

(٢٩) Ibid. p. 44.

(٣٠) Morris Cohen: The Intellectual Loveof God, in «The Menorah Journal». Vol. IX, February 1925. No. I, p. 333.

(٣١) Ethica, III, 59, mote.(سوف نرمز إلى هذا الكتاب فيما بعد بالرمز E.)

عليها»[٣٢]. وفي البرهان على هذه القضية يقول: «إن قهر التهور يقتضي من الفضيلة أو العزم ما لايقل عما يقتضيه قهر الخوف». وفي نتيجة لهذه النظرية ذاتها يقول: «إن الرجل الحر يبدي من الشجاعة إذا انسحب في الوقت المناسب بقدر ما يبديه إذا أقدم على النضال؛ أي أن الرجل الحر يبدي نفس القدر من الشجاعة أو حضور الذهن، سواء اختار أن يقبل على المعركة أم أن يدبر عنها».

هذه النظريات والبراهين والنتائج السابقة مرتبطة أوثق الارتباط بتاريخ حياة اسبينوزا، وهي تعبير منه عن تجربته الخاصة في هذه الحياة ومبادئه التي طبقها فيها. ومن القرائن القوية التي تدل على ارتباطها بحياته أنه تحدث في النظريات التي تلي السابقة مباشرة عن علاقة الإنسان الحر بالجهلاء إذا ما عاش بينهم، وهو تسلسل لايبرره إلّا الارتباط بين فهمه لشجاعة الانسان الحر، التي تتمثل في توقي الخطر مثلما تتمثل في التغلب عليه، وبين الظروف التي يعيش فيها هذا الإنسان الحر وسط جهلاء، وهي نفس الظروف التي عاش فيها اسبينوزا.

ويتحدد الطرف الثاني في مشكلة اسبينوزا من القضية التي ترد بعد ذلك بقليل، والتي يقول فيها «إن الإنسان الحر لايغش أبدا، بل يسلك دائمًا سلوكاً أميناً»[٣٣].

وهكذا تصبح المشكلة الكبرى عنده هي: كيف يوفق الإنسان الحر بين السلوك الأمين، وبين وقاية نفسه وسط الجهلاء، وهي الوقاية التي قد تكون، كما رأينا، مظهرا من مظاهر الشجاعة؟ إن الإجابة على هذا السؤال موجودة في كتابات اسبينوزا ذاتها: ففي أول قاعدة مؤقتة وضعها اسبينوزا في كتاب **اصلاح العقل** ليسترشد بها في سلوكه خلال بحثه عن الغاية القصوى للإنسان، يقول بالمبدأ التالي: «التحدث بلغة تقرب إلى أفهام عامة الناس، وعمل كل ما من شأنه ألا يعوقنا عن بلوغ غايتنا.. وعلى هذا النحو نكسب جمهورا يستقبل الحقيقة استقبالا وديا»[٣٤].

وعلى هذا النحو إذن يكون التوفيق بين الغايتين: نقل أفكاره إلى القراء، وعدم استفزاز مشاعرهم، ولاسيما العامة والجهلاء. فالمنهج الذي يتبعه هو من جهة، منهج، «التحدث بلغة قريبة من أفهام العامة» ــ وقد استخدم اسبينوزا من الاصطلاحات والعبارات التقليدية ما يفي بهذا الغرض؛ ولكنه، من جهة

(٣٢) E, IV, 69.

(٣٣) E, IV, 72.

(٣٤) القسم ١٧ في «إصلاح العقل»، [ص١٦٣ في الترجمة الفرنسية، طبعة جاليمار].

أخرى يشترط «عمل كل ما من شأنه ألا يعوقنا عن بلوغ غايتنا»، أي أنه يقبل مثل هذا التحوط والإخفاء، على ألّا يكون ذلك على حساب الحقيقة كما يفهمها. فهو يريد أن يعبر عن هذه الحقيقة كاملة، ولكن على النحو الذي يضمن عدم استفزاز العامة، وليس في هذا، بالنسبة إلى الظروف التي عاش فيها اسبينوزا، أي افتقار إلى الشجاعة.

ولقد وُجد من المفسرين بالفعل مَنْ ينظر إلى مظاهر الحذر والتحوط هذه على أنها مظاهر للجبن. ولقي هذا التفسير ترحيبا شديدا في الأوساط النازية. إذْ نجد في هذه الأوساط كاتبا مثل جرونسكي يعدد مظاهر الجبن عند اسبينوزا، وضمنها قاعدة التحوط السابقة، وكذلك امتناعه عن نشر مؤلفاته باسمه، الخ... ليجد في هذه كلها أدلة على نفاق اسبينوزا وجبنه(*). ومثل هذا التفسير، بطبيعة الحال، يتغاضى تماما، من جهة، عن طبيعة العصر الذي عاش فيه اسبينوزا، وهو عصر لم تكن قد اختفت فيه تماما مظالم محاكم التفتيش وتعصب العصور الوسطى وضيق أفقها، ويغفل من جهة أخرى جرأة آراء اسبينوزا الحقيقية التي بلغت حداً يجعلها لاتقارن حتى بأكثر الآراء تقدمية في ذلك العصر، وربما لم تبدأ نظائرها في الظهور إلّا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفي أشد المجتمعات تحرراً فحسب. وفضلاً عن ذلك، فإن أصحاب هذا الرأي يغفلون الأمر الواقع، وهو أن اسبينوزا قد اتهم فعلا، رغم كل حرصه، بالمروق والخروج على الدين، ولُطِّخت سمعته إلى أبعد حد، حتى أثناء حياته، ولو كان الجبن من خصاله لسحب آراءه هذه على التو. وأخيرا فإن صاحب هذا النقد يتجاهل تصرف مفكر جرماني أصيل، هو ليبنتس، حين حرص على إخفاء كل أثر لاتصاله باسبينوزا وتصرُّف معظم أعضاء المجامع العلمية الألمانية في ذلك الحين، حين كان كل منهم يجعل من تجريح اسبينوزا والطعن فيه وسيلة لتملق السلطات الحاكمة، أو لدفع الشبهات عن نفسه.

(ب) أما الاعتراض الثاني، وهو القائل بأن من المستحيل ألا يكون اسبينوزا مخادعا غير مخلص في عرضه لأفكاره، فالرد عليه، كما هي الحال في الرد على الاعتراض السابق، هو أن نؤكد أن استخدام اسبينوزا المنهج الهندسي وسيلة لإخفاء آرائه عن فئة معينة من الناس، لايعني على الإطلاق أنه كان مخادعا أو غير مخلص.

---

* Hans Alfred Grunsky: Baruch Spinoza, in «forschungen zur Judenfrage» Bd. 2. Hamburg 1937. S. 88-90.

ذلك لأن هناك طريقتين مختلفتين في إخفاء الآراء: إحداهما أن يكتب المفكر ليرضى سلطات أو جهات معينة، أو ليجني لنفسه نفعا خاصا، وفي هذه الحالة يحذف تماما ما هو جريء من أفكاره، أو يكتب فلسفتين، إحداهما ليعبر بها عن نفسه والأخرى ليتملق بها السلطات، وهذا هو النوع الذي ينطوي على خداع، وهو ينطبق، إلى حد ما، على ليبنتس.

والنوع الثاني، الذي يتمثل لدى اسبينوزا، هو ذلك الذي يحرص فيه المفكر على إخفاء آرائه عن فئة معينة من الناس، دون أن يضحي بأي من هذه الآراء أو يحذف شيئا منها. وليس في هذا النوع أي خداع أو افتقار إلى الإخلاص. فرغم كل ما يتميز به اسبينوزا من حذر شديد، فإنه لم يُخفِ أية فكرة من أفكاره، ولم يكتب إلاّ ما كان يؤمن به، ولكنه كان يكتب ذلك بطريقة حذرة. فجميع أفكاره الجريئة موجودة دون أن يُحذف منها شيء، وكل ما على القارىء هو أن ينقب عنها.

ولم تقتصر أمانة اسبينوزا الفكرية على ذلك، بل إنه أعطى القارىء المفتاح الكفيل بإرشاده إلى آرائه الحقيقية. فقد قدم إلى هذا القارىء تعريفات لألفاظ وعبارات تقليدية ـ لاخطر منها ـ بمعان ثورية جديدة كل الجدة، وذكر له، من جهة أخرى، أن منهجه هندسي، أي أنه ينتظر من القارىء أن يتقيد بهذه التعريفات ويستبدل دائما بالرموز قيمها الفعلية كما حددها له. فإذا عاد بعض القراء فأرجعوا ألفاظه، مرة أخرى، إلى معانيها الشائعة، وإذا أهملوا استخدام تعريفاته لأنها، مثلا، بعيدة عن الموضع الذي وردت فيه لأول مرة، أو لأنهم نسوا هذه التعريفات، أو لأن المعاني التقليدية الراسخة لهذه الألفاظ والتعبيرات قد فرضت نفسها عليهم وانزلقت إلى أذهانهم دون أن يشعروا، فلن يكون الخطأ في هذه الحالة خطأ اسبينوزا، وإنما خطأ هؤلاء القراء، ولا يحق لأي شخص، في هذه الحالة، أن يتهمه بالخداع والافتقار إلى الإخلاص.

وإذن، فاسبينوزا، إذا صح تفسيرنا لمنهجه، بريء تماما من تهمة تعمد الخداع، وكل ما نستطيع أن نقوله عنه هو أنه كان حذرا، ولقد كان له في هذا الحذر كل العذر. ولكنه لم يهادن أحدا على الاطلاق أو يساومه على أفكاره، وظل متمسكا بهذه الأفكار من البداية إلى النهاية، وأرشدنا، فضلا عن ذلك كله، إلى الطريق الصحيح لفهمه. ومع ذلك فما أقل أولئك الذين عرفوا كيف يسلكون هذا الطريق، ويطبقون معادلاته الفكرية على نحو شامل متسق! وما أكثر الذين رسبوا في امتحانه النفساني الشاق: امتحان قدرة القارىء على التخلص من ارتباطات غير

دقيقة لألفاظ وتعبيرات معينة، وعلى فهمها بالمعاني الصحيحة المتسقة التي طلب إلينا صراحة أن نفهمها بها!

٦ ـ تعريفات لبعض مصطلحات اسبينوزا

إذا تأملنا فلسفة اسبينوزا من خلال منهجها الهندسي كما فسرناه في هذا الفصل، لوجدنا أن التعريف الصحيح لمصطلحاتها ينبغي أن يستغرق الجانب الأكبر من أي عرض لهذه الفلسفة، بل إن بعض أوجه هذه الفلسفة لاتعدو أن تكون إيضاحاً للمعاني الاسبينوزية الخاصةلمصطلحات مألوفة مثل الجوهر أو الله أو الطبيعة، والحرية والضرورة، والأزلية، والتقوى والخير، والكمال والواقع الخ. . . فخير عرض وأكمل شرح لهذه الفلسفة هو ذلك الذي يركز اهتمامه في تحديد معاني هذه الألفاظ. وهكذا فإن مشكلة التعريف بالمصطلحات هي، بمعنى معين، مشكلة عرض فلسفة اسبينوزا بأسرها.

ومع ذلك فلا مفر من أن نبدأ بإيضاح موجز لبعض المصطلحات الرئيسية التي يستخدمها اسبينوزا، على أن يعد هذا العرض مجرد نقطة بداية تمكّن القارىء من تتبع هذا البحث، الذي لن تكون فصوله التالية إلاّ إسهابا لهذه التعريفات. فلا بد للقارىء من تعريف مبدئي مؤقت يستعين به على خوض المشاكل المعقدة التي ينطوي عليها تحديد اسبينوزا بدقة.

ولقد ذكرنا في الفصل السابق أن اسبينوزا تعمد استخدام المصطلح الفلسفي التقليدي، كما شاع في العصور الوسطى على الأخص، لكي يضفي على فلسفته طابعاً متحفظاً أو ملائماً لمقتضيات العصر، ولكنه في الوقت نفسه وضع لهذه المصطلحات معاني ثورية سابقة لعصره إلى حد بعيد. ومهمتنا في هذا المدخل الذي نقدمه الآن هي أن نعرض بعض المصطلحات التقليدية، ونشير من بعيد إلى المعاني التي وضعها لها اسبينوزا، على أن يذكر القارىء دائماً ــ كما قلنا من قبل ــ أن بقية هذا البحث لن يكون إلا تعميقاً لمعاني هذه المصطلحات.

* * *

وأول مسألة ينبغي أن نبحثها في هذا الصدد، هي طبيعة التعريف عند اسبينوزا. وسوف نسترشد في بحث هذه المسألة بآراء اسبينوزا ذاته كما عرضها في الرسالة رقم ٩ (إلى سيمون دي فريس). ففي هذه الرسالة يفرّق اسبينوزا بين نوعين من التعريف: «تعريف ينطبق على موضوع لانبحث إلاّ عن ماهيته، التي تكون هي وحدها موضوع التساؤل، وتعريف يُقترح للبحث فقط». فالأول هو

تعريف الأشياء الحقيقية الموجودة بالفعل، وهي الأشياء التي نريد معرفة ماهيتها، ومثل هذا النوع من التعريف يحتاج دائمًا إلى برهان. أما النوع الثاني من التعريف فهو فرضي استنباطي يقترحه الباحث ولايشترط فيه إلا الاتساق. وهو على هذا الأساس لايحتاج إلى برهان، إذ أنه ليس إلا وسيلة لاستنباط حقائق أخرى فيما بعد، ولجعل البحث التالي ممكناً. ويضرب اسبينوزا لذلك مثلا بالفرق بين وصف معبد سليمان، وبين وصف معبد يتصوره الشخص أو يضع تصميمه في ذهنه. ففي هذه الحالة الأخيرة لايمكن الاعتراض على أي تعريف لهذا المعبد بأنه باطل.

ويرى اسبينوزا أن تعريفاته التي أتى بها للجوهر والصفة، الخ..، هي تعريفات من النوع الثاني، ولذا لم يكن ينبغي أن يُطلب لها برهان، وإنما يكفي أن تكون متسقة. وهذا أمر يرتبط ــ كما هو واضح ــ بطبيعة المضوعات التي تتناولها هذه التعريفات، إذ أن هذه موضوعات ميتافيزيقية وليست أشياء واقعية. ومع ذلك فإن الكثيرين غيره قد عالجوا هذه الموضوعات كما لو كانت واقعية، ولهذا الاختلاف بطبيعة الحال تأثيره الكبير في الموقف الفلسفي العام لكل من الطرفين.

* * *

١ ــ **الجوهر**: «أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته، ويُتصور بذاته، أي ما لا نحتاج في تكوين تصور له إلى تصور أي شيء آخر»(٣٥). هذا التعريف هو امتداد منطقي للتعريف التقليدي المألوف، ولاسيما لدى ديكارت. ومع ذلك فإن اسبينوزا يستخلص النتيجة المحتومة لهذا التعريف، وهي النتيجة التي لم يستخلصها ديكارت ذاته، فيقول إن الجوهر بهذا المعنى لايمكن إلا أن يكون واحداً، أو على الأصح أنه لاوجود إلا لجوهر واحد لايخرج عنه شيء. وهذا هو المجال الجديد الذي أدخل فيه اسبينوزا هذه الفكرة التقليدية، وهو كما سنرى فيما بعد مجال له نتائج فلسفية عظيمة الأهمية.

والجوهر بهذا المعنى لابد أن يكون لامتناهياً. وقد انتقد اسبينوزا بالتفصيل في رسالة رقم ١٢ إلى **لودفيك ماير** فكرة الجوهر المتناهي أو المنقسم، مؤكداً أن المعنى الوحيد المتسق مع ذاته لفكرة الجوهر هو ذلك المعنى الذي ترتبط فيه باللانهائية ارتباطاً وثيقاً. ومن الممكن أن يُعدّ تأكيد فكرة اللانهائية هنا تأكيداً، في الوقت ذاته، لقدم الجوهر، بمعنى أنه غير مخلوق، إذْ لو كان الجوهر متناهياً أو جزئياً لوجب حتما السؤال عن أساسه أو أصله أو السبب في وجوده، وهو سؤال يستبعده

---

(٣٥) E, I, Def. III.

اسبينوزا منذ البداية.

كما أن الجوهر بهذا المعنى أزلي. وتعريف اسبينوزا للأزلية aeternitas هو: «أعني بالأزلية الوجود ذاته، بقدر ما يُتصور على أنه يتلو بالضرورة من مجرد تعريف ما هو أزلي»[٣٦]. وهو في الشرح يجعل من هذا الوجود مرادفاً للحقيقة الأزلية، التي لايمكن تصورها من خلال فكرة المدة أو الاستمرار أو الزمان. وهكذا يعمل اسبينوزا منذ البداية على فصل الأزلية عن الزمان، وتصبح هي أزلية الماهية، أعني أزلية الضرورة المنطقية. فهي الوجود الأزلي للشيء كما يتلو بالضرورة من تعريفه. وهذه الأزلية بعيدة كل البعد عن المعاني الشائعة، ولاسيما المعاني ذات الارتباطات الدينية، لهذا اللفظ، إذْ أن هذه المعاني الأخيرة ترتبط بفكرة الزمان والمدة رغماً عنها، أمّا أزلية اسبينوزا فهي أزلية الضرورة المنطقية فحسب.

وفضلا عن ذلك فهذا الجوهر موجود بالضرورة، أي أن «الوجود ينتمي إلى طبيعة الجوهر»[٣٧]. ومعنى انتماء الوجود إلى طبيعة الجوهر أنه لم يلحق به بفضل شيء خارج عنه، وأنه ليس شيئا اكتسبه الجوهر من الخارج، أي أن الجوهر ليس مخلوقاً[٣٨].

ولكي يعبر اسبينوزا عن فكرة الوجود الضروري غير المخلوق هذه، يستخدم فكرة علّة ذاته **Causa sui**. فالجوهر «الواحد الشامل هو علّة ذاته، بمعنى أنه «ما تنطوي فيه الماهية على الوجود، أي بعبارة أخرى مالا تُصور طبيعته إلاّ موجودة[٣٩]». وسوف نتناول فكرة علّة ذاته هذه بالتفصيل فيما بعد، وحسبنا أن نشير هنا إلى دلالتها على فكرة الوجود الضروري، غير المخلوق، للجوهر الواحد، الذي يمكن أن يفهم على أنه يعني الله أو الطبيعة.

٢ ـ الصفة attribut: «أعني بالصفة ما يدركه العقل في الجوهر مكوّناً لماهيته»[٤٠]. ومثل هذا التعريف كان ينبغي أن يسبقه تعريف آخر للفظ الماهية، طالما أن اسبينوزا هنا بصدد تحديد معان دقيقة لكل لفظ من ألفاظه. ولكننا لانهتدي إلى تعريف كهذا إلاّ في بداية الجزء الثاني من **الأخلاق**، حين يقول: «أعني بما ينتمي إلى ماهية الشيء، ذلك الذي إذا وُجد، وُجد الشيء أيضا بالضرورة، وإذا غاب،

(٣٦) Ibid. Def. VIII.
(٣٧) E, I, 7.
(٣٨) Ibid, 8 (note 2).
(٣٩) Ibid. Def. I.
(٤٠) Ibid. Def. IV.

غاب الشيء أيضاً بالضرورة، أو بعبارة أخرى ذلك الذي لايوجد الشيء ولايُتصور بدونه، ولايوجد هو ذاته ولايُتصور بدون الشيء»[٤١].

فالصفة بهذا المعنى هي الجوهر ذاته، كما يتكشّف للمعرفة، أو كما يفكر العقل في طبيعته. وهذا الجوهر يتكشّف لنا، في رأي اسبينوزا، على وجهين: وجه مادي ووجه ذهني، أي أننا نعرف من الجوهر صفتين: الفكر والامتداد. ولكن ذلك لايمنع، في رأيه، من وجود عدد لامتناه من الصفات الأخرى للجوهر، لاتصل إليها المعرفة. وحين نتحدث هنا عن المعرفة أو العقل، فليس المقصود هو القول بأي نوع من أنواع النسبة إلى ذهننا نحن، وإنما المقصود هو أن الصفة هي الجوهر كما ينظر إليه من خلال الإدراك العقلي بما هو كذلك. أما القول بأن اسبينوزا يقصد هنا نوعا من الإشارة إلى ذهننا نحن، فهو، كما قال هاليت، قراءة لاسبينوزا من خلال التطورات المثالية التي كان متحررا منها تماما: «إذْ ليست الصفة هي الجوهر كما يُنسب إلى العقل البشري أو حتى الإلهي، وهي ليست مظهراً يرجع إلى نسبية عقلنا، وإنما هي الجوهر ذاته، كما يدركه العقل كلما بحثه»[٤٢].

ويبنى هذا التعريف لصفات الجوهر على القول بأن صفتي الجوهر، كما يدركهما العقل، ليستا مجالين منفصلين ينقسم إليهما الجوهر. فالجوهر، من حيث هو يشمل الوجود بأسره، لايتضمن مجالين منفصلين يقف كل منهما إلى جوار الآخر، وكأن الأمتداد جزء من الجوهر والفكر جزء آخر منه، وإنما تنتظم كل من هاتين الصفتين الجوهر بأسره، كل تبعا لنوعها الخاص. وهذا هو تفسير عبارة **لامتناه من حيث نوعه** التي يستخدمها اسبينوزا لبيان طبيعة الصفة. فصفة الامتداد لانهائية، وتشمل كل خصائص الامتداد، بل هي تشمل الجوهر كله أو الكون بأسره، منظوراً إليه على أنه كائن ممتد. وكذلك الحال في الفكر، الذي لايشغل مجالا خاصا من الكون إلى جانب الامتداد، وإنما هو ذاته الكون كله؛ منظوراً إليه من خلال صفة الفكر. وبعبارة أخرى فالواقع كله، وكذلك كل جزء منه، يتصف بالصفتين معا. ولهذه الفكرة كما سنرى فيما بعد، أهميتها الكبرى في حل مشكلة علاقة الجسم بالنفس، والمادية والروحية عند اسبينوزا.

---

(٤١) Ibid, II, Def. 2.

يلاحظ أن في الجزء الأخير من التعريف خطأ: فالقدرة على النمو والتغذي، مثلا، من ماهية النبات، والنبات لايوجد ولايتصور بدونها حقاً، ولكن العكس غير صحيح، لأن من الممكن تصور النمو والتغذي دون نبات، كما في الحيوان مثلا. وبعبارة أخرى فليست العلاقة بين الشيء وماهيته علاقة تماثلية.

(٤٢) Hallett: Benedict de Spinoza (op. cit,) p. 16.

ولابأس في هذا الصدد من أن نختبر رأيا طريفا في معنى لفظ الصفة وموقعه في فلسفة اسبينوزا، هو رأي ميرز Myers. فهو يفسّر تعدد صفات الجوهر بأنه يعني تعدد النظم أو النُسُق systems التي ننظر بها إلى الواقع، ويقول: «لقد بين اسبينوزا أن من الممكن وجود عدد لامحدود من النُسُق (وهي نقطة يزيدها نمو المعرفة تأكيدا)، كما بينّ أن كلا من هذه النسق يمكن أن يكون فريدا في نوعه sui generis، أي نسقا صحيحا، لاينطوي على تناقض داخلي، ويكون لامتناهيا في نوعه»(٤٣). وفي موضـع آخر يقول: «. . . إن أفضـل طريقـة لفهم معنى الصفات عند اسبينوزا هي أن ننظر إليها في ضوء المنظورات (أو النسق) اللامتناهية للموضوع الميتافيزيقي(٤٤)». وإلى هنا يكون هذا التفسير سليما ومقبولا. ولكنه يمضي بعد ذلك إلى القول بأنه «في الوقت الذي تمّ فيه كتاب الأخلاق، لم يكن من الممكن أن تكون لأية واقعة أو موقف معين سوى دلالتين ممكنتين فحسب: أعني من حيث هي فكرة، ومن حيث هي تمثل شيئاً ممتدا؛ أما اليوم فإن هذه الواقعة أو هذا الموقف يغدو له من الدلالات بقدر ما توجد من السياقات المنهجية التي يمكن أن يكوّن جزءاً منها. ولاشك في أن عدد هذه السياقات يتجه، نظرياً، إنْ لم يكن عملياً، إلى اللانهائية»(٤٥).

وهكذا يربط المؤلف اقتصار اسبينوزا على نسقين أو منظورين فقط (هما الفكر والامتداد) وبين حالة العلم في عصره، حين كانت للرياضة والفيزياء أهمية كبرى، بينما كانت بقية العلوم في مهدها أو لم تُكشف بعد. وهو يرى أن كل علم آخر وصل بعد ذلك إلى مرحلةالتقدم، كالاجتماع والكيمياء والأنثروبولوجيا وعلم الحياة، الخ. . . يمكن أن يُعدّ نسقاً أو منظوراً ينضم إلى المنظورْين الممكنينْ اللذين قال بهما اسبينوزا. (وبهذا يكـون اسبينوزا قـد توقـع على الأقـل إمكان كشف منظورات أخرى، حين قال إن صفات الجوهر لامتناهية، وإنْ لم نكن نعرف منها إلا اثنتين).

وهذا التفسير في رأينا فيه قدر غير قليل من الإسراف، : ذلك لأن الفكر والامتداد لايقاسان بأية منظورات أخرى، كالمنظور الكيميائي أو البيولوجي مثلا، وإنما هما في مجال التجريد حدان نهائيان لايقف إلى جانبهما شيء، أي أن ظواهر

---

(٤٣) Henry Alonzo Myer: The Spinoza - Hegel Paradox. (Cornell University Press) 1944. Preface, P. X.

(٤٤) Ibid. p. 50.

(٤٥) Ibid: p. 52.

الكيمياء أو البيولوجيا مثلا يمكن، في نهاية الأمر، أن تُردّ إمّا إلى الفكر أو إلى الامتداد أو، على الأصح، إليهما معا مع فارق في درجة التأكيد. وكشف أي مجال علمي جديد لايعني أننا نعرف الجوهر أو الكون، من خلال هذا المجال، عن طريق صفة أخرى تقف على قدم المساواة مع صفتي الامتداد والفكر ويكون لها قدر ما لهما من العمومية والتجريد. وعلى ذلك يمكن القول، بمعنى معين، إن قول اسبينوزا باقتصار المعرفة على صفتي الفكر والامتداد هو قول مستقل عن حالة العلم في أي عصر، لأنه يتعلق بتلك الصفات التي يمكن أن يُردّ إليها، آخر الأمر، أي وجه أو منظور آخر يكشف للواقع.

٣ ـ **الأحوال modes**: «أعني بالحال ما يطرأ على الجوهر، أو ما يوجد في شيء غير ذاته ويتصور بشيء غير ذاته»(٤٦). فأحوال الجوهر هي مكوّنات الكون أو محتوياته الجزئية، وأهم ما تتصف به هو اعتمادها على غيرها لكي توجد وتُتصور. فهي لاتتصف بالضرورة وجودا ولاتصورا. وهي على هذا النحو تتمثل في الأشياء الفردية التي يحفل بها عالم التجربة. وهي رغم كونها «ما يطرأ على الجوهر»، ورغم كونها تفتقر إلى الضرورة، موجودات لاشك في حقيقتها، ولايمكن أن تُعدّ مظاهر خادعة أو زائلة، كما أنها ليست تشويها للجوهر أو تزييفا له، كما وصفَت الأشياء الجزئية في كثير من المذاهب المثالية التالية، وإنما تقوم بغيرها وتُفهم بغيرها، بحيث أن أي تفسير لها لايمكن أن يكون كافيا إذا مانُظر إليها من خلال ذاتها، ولابد أن تربط بالسياق العام الذي تنتمي إليه، والذي يتصف هو وحده بالضرورة المطلقة.

* * *

هذه هي المصطلحات الرئيسية الثلاثة التي يستخدمها اسبينوزا بتوسع، والتي ينبغي الإلمام بتعريف عام لها قبل خوض تفاصيل فلسفته. ومع ذلك ففي فلسفته دون شك عشرات المصطلحات الأخرى، وكلها ذات أهمية، ولكن الأفضل ترك هذه المصطلحات الأخرى لتُشرح في سياقها من هذه الفلسفة، أمّا هذه المصطلحات الرئيسية التمهيدية التي شرحناها فقد تُضلل القارىء إذا ما تُركت دون إيضاح مبدئي، ولذا اقتصرنا عليها في هذا الباب.

---

(٤٦) E. I, Def - 5.

الفصل الثالث: الاتجاه العلمي عند اسبينوزا

كان ديكارت عالماً ورياضياً بقدر ما كان فيلسوفاً، ولكنه رغم كشوفه الأصيلة الهامة في هذه الميادين كان، في اتجاهه الفلسفي العام، أبعد عن الروح العلمية الأصيلة من اسبينوزا، وإنْ لم يكن هذا الأخير قد ترك لنا كشفاً واحداً هاماً في ميدان العلم بمعناه الدقيق. فديكارت كان لايزال يقيد تفكيره الفلسفي بكثير من قيود العصور الوسطى، وكان يؤمن ــ أو هكذا على الأقل كتب ــ بأن كل تفسير فلسفي للأشياء ينبغي أن يرتدّ آخر الأمر إلى نوع من الإيمان بقدرة فوق الطبيعة هي وحدها التي تضمن للذهن ثقته بنفسه وبما يعرفه، وتعصمه من الشك مهما كان طاغياً. أما اسبينوزا فقد تخلص تماماً من هذه الآثار الباقية من روح العصور الوسطى، وكان يؤمن بأن قدرة العقل البشري غير محدودة، وبذلك أزال كل عقبة ممكنة تحول دون اقتحام العقل لجميع ميادين المعرفة.

ومع ذلك فإن عدداً لايُستهان به من المفسرين يضع للنزعة العلمية عند اسبينوزا، بدوره، حدوداً، ويؤكد أنها اقترنت لديه بنزعة صوفية لاتقل عنها قوة. ويلخص الكسندر هذا الاتجاه بقوله إن المتصوف، في شخص اسبينوزا، قد امتزج برجل العلم امتزاجاً وثيقاً[1]. وتعليل مثل هذه الثنائية في فهم فلسفة اسبينوزا أمر يسير إلى أبعد حد في ضوء تفسيرنا الخاص لمنهجه: ذلك لأنه، كما قلنا، يتعمّد استخدام المصطلح التقليدي المدرسي الذي توجد له، في أذهان الشراح، أقوى

---

(١) S. Alexander: «Is There a Jewish Philosophy?» in The Jewish Review» No. II, Sept-Dec. 1932. p. 17.

الارتباطات اللاهوتية والصوفية، ولكن هذه المصطلحات تتخذ عنده معاني ثورية تتفق كلها مع الروح العلمية بأدق معانيها، وتسبق المفاهيم السائدة في عصره إلى مدى بعيد. ومن هنا كان من الطبيعي أن نجد هذا الازدواج في تفسير موقف اسبينوزا من العلم: فإذا تأملت شكل كتاباته، كان لزاماً عليك أن تقول بوجود نزعات لاهوتية وصوفية قوية لديه، وإذا حاولت أن تستخلص، من هنا ومن هناك، المعاني الحقيقية، غير الظاهرة بوضوح، لهذه الألفاظ، اتضح لك اتجاهه العلمي الدقيق بجلاء. وسنجد في كل فصول هذا البحث أن تلك الثنائية في تفسيره ـ أعني ثنائية التفسير المحافظ والتفسير المتحرر ـ قائمة على الدوام، كما سنجد أن أفضل وسيلة للتغلب عليها هي تلك التي حددناها من خلال فهمنا الخاص لدلالة منهجه.

وقد عبر سليفان عن هذه الثنائية الممكنة في فهم اسبينوزا تعبيراً واضحاً، فقال:

«. . . إن جميع التناقضات الممتنعة البادية في تفكير اسبينوزا إنما هي تعبيرات كثيرة عن تناقض واحد له سبب واحد: فاسبينوزا مادي ومثالي، ومؤمن بالطبيعة وبما فوق الطبيعة (naturalist and supernaturalist) في آن واحد. وسبب هذا الاتجاه المزدوج لديه لايعدو أن يكون ذلك الطابع الموزع لذهنه، الذي كانت تجتذبه النظرة الدينية التقليدية إلى الإنسان وإلى الله، وهي النظرة التي ورثها من مجموعة كبيرة من الأسلاف اليونانيين والرومان واليهود والمسيحيين، وتجتذبه في الآن نفسه، وبقوة متساوية، المذاهب الطبيعية والميكانيكية كمذهبي ديمقريطس وهبز»[٢].

ويواصل سليفان كلامه فيقول:

«إن موقف اسبينوزا يختلف بين المثالية أو المادية تبعاً لفهمك للجوهر الواحد، وهو الله، من خلال الفكر أو من خلال المادة، وتبعاً لردك الامتداد إلى الفكر أو الفكر إلى الامتداد. .»[٣]. وفي موضع آخر يعرض هذه الثنائية بتشبيه طريف قائلا: «من الممكن تشبيه فلسفة اسبينوزا بشكل وأرضية، على طريقة الجشطلت، وليكن شكلاً مؤلفاً من مكعبات بيضاء ثم سوداء متراصة كل لون فيها إلى جوار الآخر، بحيث يبدو تارة أن إحدى مجموعتي المكعبات هي البارزة وأن

---

(٢) Sullivan: Critical & Historical Reflections (op. cit) p. 2.

(٣) Ibid. p. 3.

الأخرى هي الأرضية أو القاعدة، ثم ينقلب الشكل فجأة الى عكس ذلك. هذه هي الحال في اسبينوزا»[٤]. وهكذا كنا نجد كُلًّا من الفريقين يؤكد انتساب اسبينوزا إليه بنفس القوة: فالمثاليون والرومانتيكيون، مثل هيجل ونوفالس، لايتصورون فلسفة اسبينوزا دون تفسيراتها اللاهوتية أو الصوفية، والماديون، مثل لا متري **La Mettrie**، ودولباخ **D'Holbach**، بل مثل إنجلز **Engels** و بليخانوف **Plekhanov**، يؤكدون أن اسبينوزا قد استبق فلسفاتهم المادية وكان من روادها العظام.

والأمر المؤكد، الذي سنعمل على إثباته في هذا الفصل، هو أن اسبينوزا كان، قبل كل شيء، متشبعاً بالروح العلمية إلى أقصى حد، وأن مذهبه بعيد كل البعد عن الاتجاهات اللاهوتية والصوفية التي نسبت إليه. فإذا فسرت المادية بأنها هي تأكيد الحتمية وقانونية الطبيعة والقضاء على الغائية وجميع التفسيرات الغيبية، فلا جدال، عندنا، في أن اسبينوزا كان مادياً بهذا المعنى. أما إذا نظرت إلى المادية على أنها هي التفسير الآلي أو الميكانيكي للظواهر، فلا شك في أن اسبينوزا يكون قد تجاوز تلك النظرة إلى الأمور بكثير، لأنه لم يقل أبداً إن المادة جامدة آلية صلبة، بل لم يخصص أي جزء من كتبه للبحث عن الطبيعة النهائية للمادة التي يتكوّن منها العالم. ولكن الحقيقة المؤكدة، من وراء كل تفسير لاسم هذا المذهب الفلسفي أو ذاك، هي أن اسبينوزا قد تشبع بالروح العلمية في نظرته الفلسفية إلى العالم، وأنه لم يقبل مهادنة أو حلولا وسطى في أي موضع بحث فيه مدى قدرة العقل على فهم العالم وتفسير ظواهره.

وسوف يتسلسل بحثنا في هذا الفصل على الوجه الآتي:

فالقائلون بوجود عناصر صوفية غير علمية في نظرة اسبينوزا العامة إلى العالم يرتكزون على أسس معينة من أهمها:

(١) رأيه في المعرفة الحدسية، (٢) ونظرته الواحدية الشاملة إلى العالم. ولذا سنبحث كُلًّا من هذين الموضوعين على حدة، لنثبت استحالة تفسير آراء اسبينوزا فيهما تفسيراً صوفيا. وبعد ذلك ننتقل إلى الأدلة الإيجابية على موقفه العلمي السليم، الذي يتضح من خلال رأيه في (٣) العلاقة بين النفس والجسم و(٤) فكرة سيادة الضرورة. وينتهي الفصل بملاحظات على موقفه من العلم بوجه عام.

---

(٤) Ibid. p. 17.

(١) فكرة الحقيقة والمعرفة الحدسية

لابد للإجابة على السؤال عما إذا كانت نظرية المعرفة عند اسبينوزا تنطوي على عناصر صوفية أو مضادة للنزعة العقلية، من أن نستعرض بعض آرائه الرئيسية في المعرفة، ولاسيما تلك التي يُعتقد بوجود مثل هذه العناصر فيها، بشيء من التفصيل.

فكرة الحقيقة، والأفكار الكافية: ليست الفكرة Idea عند اسبينوزا كياناً مجرداً يطابق موضوعاً أو يتفق معه أو يصدق عليه، وإنما «**هي ذاتها ذلك الموضوع**»، من وجهة نظر الفكر. فليس ثمة فكرة وموضوع، وإنما هناك حقيقة واحدة، ينظر إليها من ناحية فتكون فكرة، ومن ناحية أخرى فتكون موضوعاً.

هذا الرأي القائل إن الفكرة وموضوعها حقيقة واحدة، هو أساس نظرية الحقيقة عند اسبينوزا، وهي النظرية التي لاتجعل التطابق بين الفكرة وموضوعها معياراً للحقيقة، وإنما تؤكد أن معيار حقيقة الفكرة كامن في الفكرة الصحيحة ذاتها، وأن الفكرة صحيحة بقدر ما تكون كافية[٥].

فما هي **الفكرة الكافية adequate idea**؟ يعرفها اسبينوزا بقوله: «أعني بالفكرة الكافية فكرةً إذا ما نظر إليها في ذاتها، دون إضافة إلى الموضوع، كانت لها خصائص الفكرة الصحيحة أو مميزاتها الباطنة»[٦]. وهكذا فإن أهم ما يؤكده اسبينوزا هنا هو استبعاد مفهوم المطابقة أو المعيار الخارجي للفكرة الصحيحة، لأنه لايوجد توازٍ بين الأفكار والأشياء، وإنما الأفكار هي ذاتها الأشياء منظوراً إليها من خلال الذهن. ويعبر اسبينوزا عن هذا الرأي تعبيراً أوضح فيقول: «لايجهل أحد لديه فكرة صحيحة، أن الفكرة الصحيحة تنطوي على أقصى قدر من اليقين. إذ

---

(٥) لست أعتقد أن لفظ «الكافية» هو أفضل ترجمة للصفة adequate، ولكن من الصعب الإتيان بلفظ آخر يحل محله. فمن المستحيل ـ في سياق فلسفة اسبينوزا على الأقل ـ ترجمة هذا اللفظ بالفكرة «المطابقة» أو بأي لفظ آخر يحمل معنى اتفاق الفكرة مع موضوع، لأن المعنى الأساسي في الاتفاق هو وجود معيار خارجي للفكرة، بينما الفكرة «الكافية» عند اسبينوزا تتميز عن كل ما عداها بخصائصها الكافية فيها، لا بأية إشارة خارجية لها. ومع ذلك فلما كانت هذه الفكرة «مكتفية» بذاتها، لاتعتمد على غيرها، فقد يكون في الإشتقاق من «الاكتفاء» تبرير لهذه الترجمة.

(٦) E. II, Def. 4.

أن وجود فكرة صحيحة لديك، ليس إلا تعبيراً آخر عن معرفتك للشيء بصورة كاملة أو بأفضل صورة ممكنة. والحق أنه ليس في وسع أحد أن ينكر ذلك، مالم يعتقد أن الفكرة شيء جامـد كالصورة في إطار، وليست حالا من أحوال التفكير ـ أعني عملية الفهم ذاتها. وإني لأسأل: من ذا الذي علم أنه يفهم شيئاً ما لم يكـن قد فهمه بالفعل؟ وبعبارة أخرى: من ذا الذي يعلم أنه موقن بشيء ما، ما لم يكن قد أيقن بذلك الشيء بالفعل؟»(٧).

ويبدو أن اسبينوزا يرد هنا على أولئك الذين قد يعترضون عليه بأن معيار كفاية الفكرة خداع، لأن المشكلة أصلا هي أن بعض الأفكار تبدو منطوية على كل الخصائص الكامنة للفكرة الصحيحة دون أن تكون بالفعل كذلك، وبذلك يكاد يبدو أنه يضع معياراً نفسانياً باطناً أشبه بوضوح الأفكار وتميزها عند ديكارت. على أن الواضح من قول اسبينوزا بأن الأفكار هي ذاتها الموضوعات، هو أن الفكرة الكافية عنده هي ذاتها تعبير آخر عن موضوع كاف، أو على الأصح مكتف بذاته، لايعتمد على غيره، بحيث تعكس الفكرة، في مجالها الخاص، استقلال الوجه الذي تعبر عنه من الواقع.

ومن الطبيعي أنه إذا كانت الفكرة الصحيحة على هذا النحو من الإيجابية، وإذا كانت هي ذاتها وجهاً من أوجه الوجود في واقعيته، فلا بد أن تكون الفكرة الباطلة سلباً أو عدماً فحسب، وألا ينطوي الخطأ على أي عنصر إيجابي. وهكذا يقول اسبينوزا «ليس في الأفكار شيء إيجابي يجعلها تسمى باطلة»(٨). فالبطلان لايعبر عن أية صفة فعلية، وإنما هو انعدام الإيجاب أو الافتقار إليه: «فالبطلان هو انعـدام المعرفـة، الذي تـنطوي عليه الأفكـار غير الكـافيـة، أو الجـزئيـة، أو المختلطة»(٩). ومثل هذا الرأي في طبيعة الخطأ يتفق تماماً مع رأيه في طبيعة الفكرة الصحيحة من حيث أنها هي التعبير المباشر عن إيجابية الوجود.

أنواع المعرفة:

وعلى أساس التدرج بين البطلان والحقيقة، يظهر تقسيم اسبينوزا المشهور لأنواع المعرفة إلى ثلاثة:

(أ) النوع الأول، وينقسم إلى معرفة نكوّنها عن الأشياء الخاصـة بواسـطة

(٧) E., II, 43, not.

(٨) E, II, 33.

(٩) E, II, 35.

حواسنا؛ وتتمثل لنا فيها الأشياء جزئية مختلطة لاترتيب فيها ـ ثم إلى معرفة سماعية تؤدي بنا إلى تكوين فكرة عن الأشياء مشابهة لما نتخيله عنها فحسب.

(ب) والنوع الثاني: وهو ينشأ من وجود أفكار لدينا مشتركة بين جميع الناس، وأفكار كافية عن خصائص الأشياء، وهذه أسميها **بالعقل**.

(جـ) والنوع الثالث، وهو الحدس، «ينتقل من فكرة كافية عن الماهية المطلقة لبعض صفات الله إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء»(١٠).

ويعرض اسبينوزا في **إصلاح العقل** أنواع المعرفة هذه على نحو مختلف إلى حد ما، فيقسمها إلى أربعة أقسام:

١ ـ معرفة سماعية تُختار اعتباطاً.

٢ـ معرفة مستمدة من التجربة الغامضة التي لم يختبرها العقل، والتي تقبل لمجرد عدم وجود ما يناقضها في العقل.

٣ ـ المعرفة الناشئة من الاستدلال على ماهية شيء، من ماهية شيء آخر، ولكن ليس بطريقة كافية. وهذه المعرفة تتمثل في الاستدلال من المعلول على العلة، أو من قضية عامة على دوام وجود صفة ما.

٤ ـ المعرفة الكافية للشيء عن طريق ماهيته وحدها، أو سببه القريب(١١).

ومع ذلك فالتقسيم الثلاثي الأول هو الأكثر شيوعاً في كتابات اسبينوزا، إذ أنه في معظم كتاباته يدمج النوعين الأولين في التقسيم الرباعي ليكوّن منهما نوعاً واحداً.

وعلى أساس هذا التقسيم المشهور لأنواع المعرفة عُد اسبينوزا فيلسوفاً ذا نزعة صوفية، إذ وجد كثير من شراحه في النوع الثالث من المعرفة، وهو المعرفة الحدسية، مجالا واسعاً للتفسيرات الصوفية فأكد رويس أن الطابع الصوفي أساسي في فلسفة اسبينوزا، على الرغم مما يوحي به منهجه الرياضي أو الهندسي من معقولية لاتعرف الانفعالية إليها سبيلا(١٢). ورأي فندلبنت أن نظرية اسبينوزا في المعرفة الحدسية تسير في طريق الصوفية، إذ أن هذه النظرية عنده هي الفهم المباشر

---

(١٠) E, II, 40 (note).

(١١) De Int. Emen. § 19.

(١٢) Josiah Royce: The Spirit of Modern Philosophy. New York (Braziller) 1955, p. 55.

لظهور كل الاشياء منطقياً من الله. فتلك معرفة تعلو على الإدراك الحسي والنشاط العقلي، وترقى الى مرتبة تأمل موضوعها «من منظور الخلود»[١٣].

ومع ذلك ففي رأينا أن من أكبر الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الباحث في فلسفة اسبينوزا أن يرى في فكرته عن المعرفة الحدسية أو النوع الثالث من المعرفة مظهراً لاتجاه الى تجاوز العقل واقتحام ذلك الميدان فوق العقلي الذي لاتكون له من نتيجة الا التصوف.

ذلك لأن النوع الثالث من المعرفة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنوع الثاني، أي أن المعرفة الحدسية ترتبط بالعقلية وتنشأ منها[١٤]، بحيث تبدو في واقع الأمر تكملة وتتويجاً لها. ولايمل اسبينوزا من تأكيد ارتباط هذه المعرفة بالعقل، إذ يقول مثلا «إن النوع الثالث من المعرفة يعتمد على العقل بوصفه علته الشكلية، بقدر ما يكون العقل ذاته أزلياً.»[١٥] هذا الحديث عن العقل، وتأكيد أهميته بالنسبة إلى المعرفة الحدسية ذاتها، ليس حديث متصوف على الإطلاق. وإذا كان قد وصف العقل في هذه الحالة بأنه أزلي، فذلك لايغير من طبيعة الأمر شيئاً. ذلك لأن المعرفة الحدسية، أي النوع الثالث، هي معرفة عن طريق العقل لتلك الحقائق الأزلية التي تتكشف لنا في أعلى مراحل تأملنا الفلسفي. وأهم هذه الحقائق الأزلية هي الوحدة الشاملة للطبيعة، وخضوعها كلها لنظم وقوانين واحدة. وعندما يصل إنسان إلى هذه الحقيقة الأزلية، تتملكه انفعالات إيجابية طاغية كالسرور الناجم عن الشعور بالمشاركة مع الطبيعة بأسرها، وهكذا يظهر الانفعال في اللحظة التي تصل فيها المعقولية إلى قمتها، ويترابط هذان العنصران اللذان يتنافران في كل فلسفة أخرى ترابطاً تاماً في فكرة «الحب العقلي لله **Amor Dei intellectualis**» الذي لايعدو، في ضوء فلسفة اسبينوزا، أن يكون تعبيراً عن مشاركة العقل في الطبيعة في مجموعها وشعوره بوحدته التي لاتنفصم معها حين يدرك ما فيها من قانونية ومعقولية ونظام لاثغرة فيه[١٦].

ولايتنافى هذا التفسير على الإطلاق مع قول اسبينوزا إن النوع الثالث من المعرفة يتعلق بأشياء فردية ــ تمييزاً له من النوع الثاني الذي يتعلق بأشياء عامة أو كلية[١٧]. ذلك لأن السياق في هذه الحالة هو سياق الاستدلال من الأشياء الجزئية

---

(١٣) Windelband: History of Modern Philosophy (op. cit.) Vol. II, p. 409.

(١٤) E, V, 28.

(١٥) E, V, 31.

(١٦) سوف نشرح فكرة «الحب العقلي لله» شرحاً أكثر تفصيلا في الفصل المقبل.

(١٧) E. V, 36 (note).

على الماهية الكلية للأشياء، أو على الطبيعة الإلهية. وبهذا يكون المقصود من القول إن النوع الثالث من المعرفة يتعلق بالأشياء الفردية هو أنها نوع من الحدس الذي نصل به إلى الماهية الكلية للأشياء عن طريق فهم طبيعة شيء خاص يشارك في هذه الماهية الكلية ويوضحها بوصفه وجهاً أو مظهراً لها. فإذا فهم الإنسان طبيعة ذهنه ــ وهو بالقياس إلى الطبيعة في مجموعها شيء فردي جزئي ــ ففي وسعه أن يفهم ماهية الطبيعة بأسرها، أو الماهية الإلهية، عن طريق إدراكه لاعتماد ماهية الذهن على ماهية الطبيعة. ومثل هذه المعرفة الناشئة عن إدراك الاعتماد التام للماهية الجزئية على الماهية الكلية، تتغلغل في الذهن مباشرة، وتغدو حدساً مباشراً يختلف عن المعرفة الاستدلالية التي تستمد من قضايا عامة، وإن يكن في وسع هذا النوع الأخير (أي النوع الثاني من المعرفة) أن يوصل بطريقته الخاصة إلى النتيجة ذاتها.

وإذن فأوصاف اسبينوزا للمعرفة الحدسية لاتنطوي على أي إقلال من شأن العقل، وإنما هي، إن شئت، تعبير عن طريقة أخرى من طرق استخدام العقل، تختلف عن الطريقة الاستدلالية، وربما كانت هي التعبير عن أبهر إدراك وتبصر يصل إليه العقل حين يعلم أنه يعكس في داخله قوانين الطبيعة في مجموعها، وأن فهمه لذاته يزيد من فهمه للنظام الكلي للأشياء، مثلما أن إدراك انتظام الأشياء في مجموعها هو ذاته توسيع لنطاق العقل ولآفاقه. ومهما بدا حديث اسبينوزا عن هذا النوع من المعرفة موحياً باتجاهات صوفية، ولاسيما حين يقرنه بالحديث عن المعرفة الحدسية لله، فإنه في معظم الأحوال يتناول هذا الموضوع في سياق لايكف فيه عن تأكيد أن العقل هو أشرف ما لدى الإنسان، وأن فهم الأشياء هو أسمى غاياته[١٨]. ومن المحال أن تكون الصوفية (بمعنى تجاوز حدود العقل الذي يعد عاجزاً عن تحصيل أرقى أنواع المعرفة) من صفات ذلك الفيلسوف الذي تحفل كتاباته كلها بتمجيد العقل، والذي لم يقبل ــ كما سنرى فيما بعد ــ أي تفسير مخالف للعقل حتى في مجال الإيمان ذاته. وإني لأعتقد أنه، إذا كانت لدى اسبينوزا أية نزعة صوفية، فما هي إلا صوفية الروح العلمية، التي لا تقوم على رفض العقل أو حتى على تجاوزه، وإنما تظهر من خلال العقل ذاته حين يمارس قدرته على الفهم إلى اقصى مداها، ويرى نفسه مقترباً من تحقيق هدفه الأسمى في فهم الأشياء. وما أظن أن في العلم، مهما بلغ نهوضه، حقيقة أعظم من إدراك القانونية والنظام

---

(١٨) انظر مثلا الفقرة الرابعة من ملحق هذا الجزء الرابع من «الأخلاق».

في الطبيعة، أو هدفاً أسمى من إشعار الذهن بتلك المتعة الرفيعة التي تتملكه كلما أدرك أنه، في نظامه وقانونيته، ليس إلا انعكاساً للطبيعة بأسرها.

* * *

وكما أن إعلاء شأن المعرفة الحدسية عند اسبينوزا لم يكن ناشئاً عن وجود نزعة صوفية لديه، فكذلك لم يكن إقلاله من شأن المعرفة الحسية ناشئاً عن وجود مثل هذه النزعة لديه. فالإقلال من شأن المعرفة الحسية يرتبط في الفلسفة عادة بإنكار وجود العالم الخارجي. وهذه الفكرة الأخيرة تفتح مجالا لجميع النزعات اللاعقلية أو فوق العقلية أو الشكاكة، على أحسن الفروض. أما في حالة اسبينوزا، فلم يظهر أي أثر لهذه الاتجاهات، وكانت فلسفته في المعرفة خالية تماماً من جميع أعراض المثالية.

فمن المؤكد أن اسبينوزا لم يكن يشك في وجود العالم الخارجي على الإطلاق، بل لم يُثر هذه المسألة أصلا (وهذا في رأينا من أوضح مظاهر الطابع الصحيح ـ أو بالأحرى **الصحي**، لتفكيره) فإقلاله من أهمية الحواس لم يكن يعني سوى أن دورها في تكوين محتوى الذهن البشري من المعرفة، ولاسيما المعرفة العلمية، أقل من دور العقل. أما وظيفتها الأصلية المألوفة في إدراك العالم الخارجي بما فيه من أشياء، فتظل قائمة لاتُمس.

ولقد كان استبعاد اسبينوزا، منذ البداية، لمشكلة وجود العالم، واعترافه بهذا الوجود دون مناقشة، هو الذي جعل كانت يسميه توكيديا **dogmatic** ويعني بذلك أنه كان يعترف، بطريقة غير نقدية، بإمكان معرفة العالم الخارجي معرفة كافية(١٩). ونستطيع أن نقول إن هذا الاعتراف المباشر بالعالم الخارجي هو الذي يميزه أيضاً عن ديكارت: فقد كانت نقطة بداية ديكارت هي يقينية الفكر ووجود الأنا المفكر، أما نقطة بداية اسبينوزا فهي وجود الطبيعة في مجموعها. وعلى حين خلقت هذه البداية لديكارت صعوبات لاحد لها فيما يتعلق بإثبات وجود العالم الخارجي ثم إيضاح العلاقة بين الفكر، وهو نقطة البداية المؤكدة، وبين الامتداد، فإن اسبينوزا قد تخلص من كل هذه الإشكالات، ولم يساوره أي شك ـ منهجي أو غير منهجي ـ في وجود العالم، بل بدأ بذلك الوجود كاملا بكل أوجهه، ولم تكن العلاقة بين الفكر والامتداد في رأيه إلا علاقة بين طريقتين في النظر إلى موضوع

---

(١٩) Deborin: Spinoza's World-View, in: «Sp. in Soviet Philosophy.» Edited by G. Kline-London (Routledge & Kegan Paul), 1925.

واحد.

ومن المؤكد أن اسبينوزا كان يعد التفكير في مشكلة وجود العالم أو عدم وجوده تفكيرا عقيما لاجدوى منه. وهذا هو المغزى الوحيد لقضيتـه القائلة إن «الوجود ينتمي إلى طبيعة الجوهر»[٢٠] ثم وصفه هذه القضية فيما بعد بأنها حقيقة عامة من نافلة القول truism[٢١]. ومثل هذا الإلحاح والإصرار على أن وجود الجوهر أمر بديهي، وعلى أنه فكرة سابقة لكل مناقشة وجدل، بل ولكل شك، يعني، إذا ما فسرنا الجوهر على أنه مجموع الوجود، أنه لم يكن يؤمن بمشكلات المعرفة المتعلقة بوجود العالم، أو بأنه، على حد تعبير جويكم «لايفرق بين ما هو موجود وما هو معروف»[٢٢].

مثل هذا الاعتراف بوجود العالم، أو على الأصح رفض إمكانية الشك فيه أو إنكاره منذ البداية، قد يبدو في نظر أصحاب النزعات المثالية دليلا على توكيدية اسبينوزا، أو افتقارا منه إلى الروح النقدية، بينما هو في نظر خصومهم أقوى دليل على سلامة التفكير الفلسفي عنده. ولكن مهما كـان حكم المرء عليـه في هذا الصدد، فلا شك في رأينا في أن النزعة الصوفية ليست ضمن التفسيرات الممكنة لموقفه هذا، وإنما يتعارض هذا الموقف تماما مع التشكيك الصوفي في وجود العالم، ومع كل النزعات الذاتية والمثالية التي تمهد الطريق للتصوف. ويثبت تحليل موقف اسبينوزا في هذه الحالة أيضا استحالة القول بوجود مثل هذه النزعات اللاعقلية لديه.

(٢) الواحدية العلمية

كانت فكرة وحدة الوجود التي فُسرت بها فلسفة اسبينوزا تفتن أصحاب النزعات الشعرية والصوفية واللاهوتية على الدوام. فهنا يجمـع الفيلسوف كـل أطراف الكون في وحدة واحدة، لاتفرقة فيها بين الإله وبين الطبيعة إلا من حيث أن هذا هو الوجه الطابع للطبيعة وذاك هو وجهها المطبوع. وكم من الشعراء تغنوا بهذا الفيلسوف المنتشي بالله الذي أشاعت فلسفته، في رأيهم، الطابع الإلهي في الوجود بأسره وفي كل تفاصيله!

بل إن مجرد القول بالواحدية، دون وجهها الإلهي، يلائم هذا النوع من

---

(٢٠) E, I, 7.

(٢١) E, I, 8, note 2.

(٢٢) Joachim: A Study of the Ethics of Spinoza. Oxford 1951 p. 15.

التفكير إلى حد بعيد. فجمع الوجود كله في وحدة واحدة هو على الدوام من الخصائص المميزة لأصحاب النزعات الصوفية في التفكير، وهم الذين لايحفلون بالجزئيات وتفصيلاتها، وينفد صبرهم من أي بحث متأن في مجال ضيق من مجالات الوجود. وهكذا أخذ هيجل يكيل الثناء لاسبينوزا على نزوعه إلى رفض ما هو جزئي وتركيز الاهتمام على الوجود في مجموعه فحسب، فقال: «ينبغي أن يبدأ الفكر باتخاذ وجهة نظر المذهب الاسبينوزي؛ فاتباع تعاليم اسبينوزا هو نقطة البداية الأساسية في كل فلسفة. . . وعندما يبدأ المرء في التفلسف، ينبغي أن يكون أول ما تفعله الروح هو أن تغوص في أثير هذا الجوهر الواحد، الذي يتلاشى فيه كل ما كان الإنسان يعده صحيحا؛ فهذا الإنكار لكل ما هو جزئي، وهو الانكار الذي لابد أن كل فيلسوف قد وصل إليه، هو تحرر العقل وأساسه المطلق»(٢٣).

وتستهوي فكرة تأمل الطبيعة في مجموعها هذه مفسرا آخر، فيصف بسببها موقف اسبينوزا من العالم بأنه «مزيج من الدين والعلم، تحقق عن طريق التوحيد بين الله والطبيعة، وعبر عنه هذا التوحيد ذاته. فهو قد تناول القوالب الكبرى للاهوت، أي الله، والحب، والخلاص وصب فيها مادة مستمدة من الدراسات العينية في الفيزياء وعلم النفس»(٢٤).

ولكن هل هذه هي الدلالة الوحيدة، أو الدلالة الحقيقية، لواحدية اسبينوزا؟ لاجدال في أن لهذا المذهب دلالات أخرى أعمق وأكثر انطباقا على الروح الحقيقية لفلسفة اسبينوزا.

فمن الممكن، كما قال فوير، أن يُفسر مذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا على أنه كان ثورة على المذاهب الدينية الأرستقراطية ـ ولاسيما الكلفينية ـ، التي كانت تجعل الخلاص من نصيب فئة محظوظة اختارها الله سلفاً. وهكذا عمل اسبينوزا، كما فعل غيره من أصحاب المذاهب التقدمية والثورية في عصره، على إشاعة الروح الإلهية في الوجود كله لكي يصبح للكل نصيب من الروح الإلهية(٢٥)، أو على الأقل لمحو الفوارق في علاقة الموجودات الجزئية بالله.

ولكن التفسير الأرجح، في رأينا، هو أن هذه الوحدة، كما فهمها اسبينوزا،

---

(٢٣) Hegel: Lectures in the History of Philosophy (English Trans.) Vol, III. p. 257, 258.

(٢٤) L. Roth: Spinoza. London (Allen and Unwin) 1945. p. 144.

(٢٥) Feuer: Sp. and the Rise of Liberalism. (op. cit.) p. 55.

تؤدي إلى القضاء على فكرة انفصال الألوهية وعلوها، وتقضي بالتالي على ما يرتبط بالفكرة السابقة من تأكيد للغائية. فعن طريق مذهب اسبينوزا، الذي كان في الواقع مذهباً واحدياً **monist** أكثر منه مذهب وحدة وجود **pantheistic**، تُؤكَّد الحتمية الكاملة في العالم، وتشيع فيه فكرة الضرورة، وتركز جهود الانسان في معرفة العالم الطبيعي نفسه بعد أن يتضح له أن هذا العالم هو كل ما في الوجود.

والحق أن من الظواهر الغريبة حقا في تفسير فلسفة اسبينوزا أن نرى معظم الشراح ينسبون إليه نزعات صوفية أو لاهوتية لمجرد كونه قد تحدث عن الحكمة الشاملة وجعل لفلسفته موضوعات كلية لاجزئية. ومثل هؤلاء الشراح يفسرون على هذا النحو كل مذهب له مثل هذا الطابع الشامل، وكأن هناك ارتباطا ضروريا بين التفكير ذي الطابع العام الشامل وبين النزعات الصوفية أو اللاهوتية. ويغفل هؤلاء الشراح حقيقة لاشك فيها، هي أن كثيراً من العلماء والفلاسفة من ذوي الحكمة الشاملة لم يكونوا يفكرون من خلال مقدمات صوفية أو دينية: فهم يغفلون دعوة كونت إلى إقامة عقيدة البشرية على أساس العلم وحده، ويغفلون أحكام نيتشه الشاملة على الإنسان وحضارته من خلال فلسفة لامكان فيها للتصوف بمعناه الديني، ويغفلون كل الاتجاهات الأدبية التنبؤية التي قامت على أساس نزعات طبيعية خالصة.

وإذا كان من الخطأ في ميدان التفكير الفلسفي والأدبي أن يربط المرء بين النظرة الشاملة إلى الكون وبين الاتجاهات الصوفية أو الدينية ربطا ضروريا، فإن هذا الخطأ يغدو أعظم في ميدان التفكير العلمي. فالعالم يؤمن، في مجاله الخاص، بنوع من الواحدية، وذلك حين يبني تفكيره على أساس الضرورة في الكون، ووجود علة لكل ظاهرة، ووحدة الطبيعة واطرادها، وسريان قوانين واحدة عليها. هذه كلها مقدمات ضرورية للروح العلمية، مهما كان اتجاهها التالي، ومن المحال أن يُحكَم على العالم مقدما بأنه خرج عن نطاق المعقولية الشاملة لمجرد وجود هذه النزعات التعميمية الشاملة لديه. وفضلا عن ذلك فكثيرا ما يشعر العالم بنوع من الحماسة الفياضة والسرور الطاغي والحب الشامل للطبيعة كلما اتسع نطاق نظرياته وأدرك انطباقها على مجالات أوسع في التجربة. ولنضف إلى ذلك تلك الأخلاق الإنسانية الرفيعة التي يضعها كثير من الباحثين المتعمقين لأنفسهم، والتي تزداد نقاء كلما تعمق العالم في بحثه وازدادت حكمته توغلا في الطبيعة، حتى لتصل إلى حد التفاني التام في سبيل اكتساب المعرفة وربما التضحية بالنفس من أجلها. ولكن هل يعني ذلك أن هذه الاتجاهات ترتبط لديهم بالروح الدينية بالضرورة؟ ربما جاز أن

يطلق المرء على هذه الاتجاهات اسم الصوفية العلمية، ولكن هذه تختلف تماما عن الصوفية المنبثقة من الدين والتي تستهدف غايات فوق الطبيعة. وإنه لغريب حقاً أن يسارع مؤرخو الفلسفة إلى وصف كل اتجاه تتمثل فيه مثل هذه النظرة الشاملة إلى الكون، أو مثل هذا النظام الشخصي والأخلاق الذاتية الرفيعة التي يفرضها الباحث على ذاته، بأنه يعبر عن ميل صوفي (بالمعنى فوق الطبيعي) أو ديني لدى الباحث، مع أن هذه النزعات قد تظهر في إطار يختلف عن ذلك تماما، ولايُعترف فيه إلا بالطبيعة وقوانينها الضرورية. وليس من الصحيح أن يُنظر إلى مجال التصوف بمعناه الديني على أنه هو وحده الذي يحتكر كل نظرة انفعالية شاملة إلى الطبيعة أو إلى الإنسان أو إلى التاريخ، لأن الانفعال المستمد من التبصر فيما هو كلي أو عام من حق الجميع، وهو بلا جدال حق يمارسه أصحاب الاتجاهات العلمية الدقيقة، ممن لايتعدى إيمانهم النطاق الطبيعي الدقيق. وفي اعتقادنا أن واحدية اسبينوزا، وما يبدو فيها من صوفية، لم تكن إلا من هذا النوع، ولم تستمد إلا من إدراكه للضرورة الشاملة المتحكمة في الكون، والتي تستبعد القول بأي كائن يعلو على الطبيعة أو غاية تتجاوز نطاقها.

(٣) العلاقة بين الذهن والجسم

يُعد رأي اسبينوزا في العلاقة بين الذهن والجسم من أوضح المظاهر الإيجابية للروح العلمية في تفكيره: إذ أنه كان مختلفاً كل الاختلاف عن الاتجاهات السابقة للرأي في هذه المسألة، وظل خارجاً عن المألوف في تاريخ الفلسفة حتى بعد أجيال عديدة من ظهوره. ولقد كان النقد الأساسي الذي وجهه إلى النظريات السابقة في هذا الموضوع، ولاسيما نظرية ديكارت الثنائية القاطعة، هو ماكانت تتسم به من طابع غير علمي. فهو يحمل بشدة، في أسلوب ساخر، على تلك الهوة العميقة التي وضعها ديكارت بين الجسم والنفس، ويزداد سخرية من هذه النظرية حين تحاول عبور هذه الهوة عن طريق فكرة واضحة التفاهة كفكرة الغدة الصنوبرية، ويعرب عن دهشته من أن يقول بمثل هذه الآراء فيلسوف اتخذ من الوضوح والتميز معياراً لتفكيره، ومن نقد الصفات الخفية شرطاً ضرورياً لمنهجه[٢٦].

وأساس الحل الذي يأتي به اسبينوزا لمشكلة العلاقة بين الذهن والجسم هو رأيه الذي سبق أن عرضناه في صفات الجوهر: فكل من الصفتين: الفكر والامتداد، ينتظم الكون بأسره، وكل شيء فيه، لا على أساس تقسيم الكون إلى

---

(٢٦) انظر مقدمة الباب الخامس «من الأخلاق».

مجالين منفصلين تشغل كل من هاتين الصفتين واحداً منهما، وإنما على أساس أن الكون وكل شيء فيه يحمل الصفتين معاً في آن واحد، بحيث تكون هذه الصفة هي الجوهر ذاته، أو مكوّناته، منظوراً إليه من إحدى وجهتي نظر ممكنتين.

ونستطيع أن نعد حل اسبينوزا لمشكلة الذهن والجسم في الإنسان نقلاً مباشراً لهذه الفكرة من مجال الكون بأسره إلى مجال الإنسان: إذ أن الذهن لايعدو أن يكون صفة الفكر كما تتمثل في الإنسان، والجسم صفة الامتداد فيه. أما الإنسان ذاته فيمكن أن يعد ذهناً كله وجسماً كله، تبعاً لوجهة نظرنا إليه. ويعبر اسبينوزا عن هذه الفكرة بوضوح فيقول: «. . . ان الذهن والجسم شيء واحد، ينظر إليه في الحالة الأولى من خلال صفة الفكر وفي الحالة الثانية من خلال صفة الامتداد. وبناء على ذلك فإن ترتيب الأشياء وتسلسلها يكون واحداً، سواء نظرنا إلى الطبيعة من خلال إحدى الصفتين أو من خلال الأخرى»(٢٧).

ولقد رأينا في صدد الحديث عن علاقة الفكرة بموضوعها عند اسبينوزا، إنه لايعد هذه العلاقة اتصالا بين طرفين متغايرين، وإنما الفكرة عنده هي ذاتها الموضوع، وليس لها كيان بذاتها، فهي الموضوع منظوراً إليه من خلال صفة الفكر. وفي ضوء هذا الفهم للعلاقة بين الفكرة وموضوعها نستطيع أن نفهم تشبيه اسبينوزا للعلاقة بين الذهن والجسم بعلاقة الفكرة بموضوعها: «فموضوع الفكرة التي تؤلف الذهن البشري هو الجسم، أو هو بعبارة أخرى لايعدو أن يكون حالا من أحوال الامتداد موجوداً بالفعل»(٢٨).

ورغم وضوح أفكار اسبينوزا في هذه المشكلة إذا ما نظر إليها في ضوء العناصر العامة لفلسفته، فقد أسيء فهم مقصده الحقيقي في كثير من الأحيان. مثال ذلك أن ولفسون يصف رأي اسبينوزا القائل إن «الذهن فكرة الجسم» بأنه «لايعدو أن يكون طريقة جديدة للتعبير عن تعريف أرسطو للنفس بأنها صورة

---

(٢٧) E. III, 3, note.

(٢٨) E, II, 13.

ورغم اختلاف أسس فلسفتي اسبينوزا وشوبنهور اختلافا هائلا، ففي وسعنا أن نجد لدى هذا الأخير رأيا مشابها إلى حد بعيد لقول اسبينوزا إن علاقة الذهن بالجسم هي علاقة فكرة بموضوعها: إذ يقول شوبنهور بهوية بين الإرادة (التي تعبر عنده عن العنصر النفسي في الإنسان) وبين الأفعال الجسمية، ويصف الجسم بأنه «موضوعية الإرادة».
[The World as Will and Representation. Vol. II, § 18].

الجسم»[٢٩]. ورغم أن رأي أرسطو قد يكون أقرب الآراء التقليدية إلى ما قصده اسبينوزا، فما زال من الصحيح مع ذلك أن الصورة عنده، رغم استحالة انفصالها عن المادة، أعلى منها مرتبة بالفكر على الأقل، هذا فضلا عن إمكان وجود مادة مطلقة في أدنى درجات سلم الوجود عنده، وصورة مطلقة في أعلى هذه الدرجات. أما عند اسبينوزا، فلا يمكن أن تكون بين هذين الوجهين للحقيقة الواحدة مفاضلة، لأن كل شيء قابل لأن يُنظر إليه من خلال أحدهما أو الآخر.

ويرى داربون أن اسبينوزا يقول بالتوازي بين الذهن والجسم، وأن هذه هي طريقته في إثبات اتحاد الذهن بالجسم[٣٠]. وتعبير التوازي هذا من التعبيرات المألوفة في وصف نظرية اسبينوزا هذه، ولكنه تعبير غير دقيق، لأن التوازي يقوم بين شيئين مختلفين متميزين يحتل كل منهما مجاله الخاص، بينما العلاقة بين الذهن والجسم عند اسبينوزا هي، كما رأينا، علاقة وجهيْ حقيقة واحدة.

ولكن الخطأ الأكبر، في رأينا، هو أن تُفهم فكرة اسبينوزا فهما مثالياً، فتفسر دلالتها بأنها هي صبغ ما يجري في الجسم بصبغة ذهنية أو روحية. ومثل هذا التفسير يظهر لدى «سو Saw»، التي تفسر قول اسبينوزا إن نظام الأفكار وترابطها هو ذاته نظام الأشياء وترابطها (وهو القول الذي يعد رأيه في الجسم والذهن تطبيقاً جزئياً له) بأنه يعني أن «الواقع هو الترابط المنتظم للأفكار»[٣١] ــ وهو تفسير إذا نقل إلى مجال العلاقة بين النفس والجسم لكان معناه رد ما يحدث في الجسم إلى العنصر الذهني.

هذا التفسير باطل تماماً لعدة أسباب:

(أ) فاسبينوزا قد بدأ، في عبارته السابقة، بالكلام عن نظام الأفكار، ورده إلى نظام الأشياء، أي أنه فسر الأول بالثاني. والترتيب هنا غاية في الأهمية، لأنه لو كان قد قال: إن النظام والارتباط بين الأشياء هو ذاته النظام والارتباط بين الأفكار، لكان المعنى في هذه الحالة مختلفاً كل الاختلاف، ومؤيداً للتفسير المثالي.

(ب) والسبب الثاني هو أن اسبينوزا، رغم تأكيده أن مجال الأفكار والأشياء واحد، قد أبدى ميولا مادية واضحة، وظهر ذلك بكل وضوح عندما طبق رأيه

---

(٢٩) Wolfson, The Phil. of Spi. Vol. II, p. 48.

(٣٠) Darbon: Etudes spinozistes (op. cit) p. 120-135.

(٣١) R. L. Saw: The Vindication of Metaphysics. London (McMillan) 1951. p. 54.

العام في العلاقة بين الفكر والامتداد على مشكلة الجسم والذهن، وسنتناول هذه النقطة الآن بالتفصيل لأهميتها الكبيرة، ولما تلقيه من ضوء على الاتجاهات الحقيقية لفلسفة اسبينوزا.

فقد رأينا اسبينوزا يحرص على أن يعد الجسم موضوعا للفكرة التي يكونها الذهن البشري. وعلى ذلك فالذهن لايمكن أن يفهم إلا إذا فُهم موضوعه، أي الجسم. ويبدو أن اسبينوزا قد شعر أن الذهن وحده هو الذي كان يحظى على الدوام باهتمام الفلاسفة، وأن الجسم وقدراته كان موضوعا للتجاهل والاحتقار من جانب الفلاسفة، والدليل على ذلك قوله: «إن أحدا لم يوضح حتى الآن حدود قوى الجسم، أي أن التجربة لم تكشف لأحد بعد عما يستطيع الجسم أداءه بقوانين الطبيعة وحدها، بقدر ما يُنظر إلى الطبيعة على أنها ممتدة. فلم يكتسب أحد حتى الآن من المعرفة الدقيقة بتركيب الجسم ما يمكنه من تفسير جميع وظائفه؛ كما أنني لست بحاجة إلى أن أشير هنا إلى ما يلاحظ في الحيوانات الدنيا من أفعال عديدة تفوق حكمة البشر بكثير، وإلى أن المصابين بمرض السير أثناء النوم يقومون أثناء نومهم بأفعال كثيرة لايجرأون على القيام بها وهم أيقاظ. فهذه الأمثلة تكفي لإثبات أن الجسم يستطيع بقوانين طبيعته الخاصة وحدها أن يقوم بأفعال كثيرة يحار لها العقل وفضلا عن ذلك فلا أحد يعرف كيف، أو بأي الوسائل، يقوم الذهن بتحريك الجسم، ولاعدد درجات الحركة التي يستطيع الذهن أن يبعثها فيه، أو مدى السرعة التي يمكنه تحريكه بها. وهكذا فإن الناس عندما يقولون إن أصل هذا الفعل الجسمي هو الذهن الذي يسيطر على الجسم، إنما يستخدمون ألفاظاً لامعنى لها، أو يعترفون بألفاظ ملتوية بأنهم يجهلون سبب الفعل الذي يتحدثون عنه دون أن تتملكهم لذلك دهشة»[٣٢]. وهكذا حرص اسبينوزا على أن يتخلص من هذا الأسلوب الساذج في معالجة الأمور، وقرر أن يكمل النقص في معلومات الفلاسفة عن طريق محاولة إيضاح طبيعة الذهن ذاته من خلال موضوعه الذي هو الجسم، وقد بلغ اهتمامه بهذا الموضوع حدا يجعل التفسير المادي لفلسفته أمراً غير بعيد الاحتمال ـ وإلا فكيف يفسر المرء كون الحديث عن «الجسم» يحتل الجزء الأكبر من الباب الثاني من **الأخلاق** وهو الباب الذي كان يبحث حسب عنوانه، **في أصل الذهن وطبيعته**؟

في ملحوظة القضية ١٣ من الباب الثاني من **الأخلاق**، يحدد اسبينوزا معالم اتجاهه ـ الذي كان جديدا كل الجدة بالنسبة إلى ما سبقه في تاريخ الفلسفة ـ بأنه

---

(٣٢) E., III, 2, note.

محاولة فهم طبيعة الذهن البشري من خلال الجسم «فبقدر تفوق أي جسم على غيره في ملاءمته لأداء أفعال عديدة أو تلقي انطباعات متعددة في وقت واحد، يكون الذهن الذي يتخذ من ذلك الجسم موضوعاً له، أقدر من غيره على تكوين عدة إدراكات في آن واحد». . .

وتلي ذلك مجموعة من القضايا التي تتضمن كلها تمجيدا للجسم وإظهارا لأهميته في إيضاح طبيعة القدرات الذهنية للإنسان. وهكذا يقول «إن الذهن البشري قادر على إدراك عدد كبير من الأشياء، ويكون أقدر على ذلك بقدر ما يتمكن جسمه من تلقي عدد أكبر من الانطباعات»[٣٣]. ثم يأتي بعدة قضايا تتضمن تفسيرا ماديا لقدرات الذهن التي تتم دائما من خلال الجسم ــ ومنها تفسير مادي للذاكرة[٣٤] يستبق به اسبينوزا فكرة تداعي المعاني عند هيوم، فيقول: «إذا ما تأثر الجسم البشري ذات مرة بجسمين أو أكثر في آن واحد، فإن ذهنه عندما يتخيل أيا منهما فيما بعد، يتذكر الآخر بدوره على التو».[٣٥] وفي ملحوظة القضية ذاتها يقول: «والآن ندرك بوضوح ما هي الذاكرة: فما هي إلا ترابط معين للأفكار يتعلق بطبيعة الأشياء الخارجة على الجسم البشري، وهو ترابط ينشأ في الذهن وفقا لنظام وترابط الأحوال التي تطرأ على الجسم البشري». بل إن معرفة الذهن لذاته لاتتم إلا من خلال ما يدركه الذهن من الأفكار الخاصة بتغيرات الجسم[٣٦].

ومع ذلك فمن الضروري أن نحذر تفسير هذه الأفكار عند اسبينوزا بأنها تعني أن للجسم تأثيراً مباشراً في الذهن. فهذا أبعد ما يكون عما يقصده. إن كل ما يقوله هو أن قدرات الذهن تفسر من خلال قدرات جسمه، أي أن الحقيقة الواحدة، التي هي الإنسان، تكون ذات ذهن أوسع قدرة إذا كان جسمها، الذي هو الوجه الآخر للحقيقة نفسها، أقدر على تكوين الانطباعات والاتصال بالعالم المحيط به. ولكنه في الوقت ذاته يحذر بشدة من فهم هذه الآراء على أنها تشير إلى تأثير لأحد الوجهين في الآخر، فيقول: «لا الجسم يستطيع أن يدفع الذهن إلى التفكير، ولا الذهن يستطيع أن يدفع الجسم إلى الحركة أو السكون أو أية حالة تختلف عن هاتين، إن وجدت»[٣٧] وفي ملحوظة القضية نفسها يحدد موقفه من هذه

---

(٣٣) E., II, 14.
(٣٤) E., II, 18.
(٣٥) E., II, 18.
(٣٦) E., II, 23.
(٣٧) E., III, 2.

المسألة بوضوح فيقول إن التغيرات التي تحدث في الجسم، أي حركات الجسم وسكناته، تحدث لأسباب جسمية فحسب، وليس للذهن دور فيها. ويدافع اسبينوزا دفاعا طويلا عن فكرة استحالة تأثير الإرادة الواعية في الأفعال الجسمية، على أساس أننا ــ كما قلنا من قبل ــ لاندرك تماما مدى قدرة الجسم، ولذلك ينبغي أن نكف عن الإهابة بأسباب خفية (كالإرادة) لتفسير ما نجهله. ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى إثارة مسألة حرية الإرادة، التي سنتحدث عنها فيما بعد حديثا مفصلا، ولكن لامفر هنا من اقتباس رأيه بقدر ما يتصل بموضوع النفس والجسم، «. . . فالناس يظنون أنفسهم أحراراً، لمجرد كونهم واعين بأفعالهم، وغير واعين بالأسباب المتحكمة في هذه الأفعال. . . وهذه الاعتبارات كلها تثبت بوضوح أن الأوامر الذهنية تقترن دائما برغبات جسمية، أو أنهما على الأصح شيء واحد، نسميه أمراً عندما ننظر إليه ونفسره من خلال صفة الفكر، ونسميه تحدُّدا عندما نتأمله من خلال صفة الامتداد، ونستنبطه من قوانين الحركة والسكون»[٣٨].

وفي رأيي أن فكرة اسبينوزا عن ازدياد قدرة الذهن ــ وبالتالي قدرة الكائن الحي بأسره ــ كلما ازدادت الانطباعات الواقعة على جسمه وكلما ازداد اتصاله بالأجسام الأخرى في العالم المحيط به، هذه الفكرة تعبر عن مبدأ علمي وجد أقوى تأكيد له في نظرية التطور في القرن التاسع عشر. فمن اليسير جدا الانتقال من فكرته هذه إلى المبدأ التطوري القائل ببقاء الأنواع الأقدر على التكيف مع العالم المحيط بها. والمذهبان معا مذهب اسبينوزا ونظرية التطور ــ يؤكدان أهمية تعامل الجسم مع العالم الخارجي في ارتقاء الحياة، ويكاد اسبينوزا ذاته يقول إن الحيوان يحتل مكانة عالية في سلم الأحياء إذا كان أقدر من غيره على الاتصال بالعالم والتعامل معه على شتى الأنحاء، أي كلما ازدادت حكمة جسمه وكمال تركيبه[٣٩].

---

(٣٨) E., III, 2, note.

(٣٩) وطالما أننا في صدد الحديث عن مقارنة مذهب اسبينوزا بمذهب التطور، فإن من المألوف أن يمتنع الشراح عن إجراء مثل هذه المقارنات على أساس أن مذهب التطور يعبر عن قمة «النزعة التاريخية» في القرن التاسع عشر، على حين ان اسبينوزا كان يتأمل الأمور «من منظور الأزل» ولايعترف بالتطور التاريخي للظواهر بوصفه مبدأ أساسياً لتفسيرها. ولكن أية نظرة إلى كتابه «البحث اللاهوتي السياسي» تثبت أنه كان من رواد التفسير التاريخي بحق، وأنه طبق هذا التفسير على الإنجيل فاستبق بذلك أحدث المذاهب التاريخية في هذا الميدان، وفسر من خلال التاريخ كثيراً من الظواهر التي كان جميع المفكرين السابقين عليه يعدونها أزلية لاتقبل التغيير. فاسبينوزا، مع كل ما تحتله فكرة الأزلية لديه من أهمية، لم يكن يفتقر إلى النزعة التاريخية على الإطلاق.

أما المعترضون على ذلك، فإنه يرد عليهم رداً علمياً صرفا، فيقول: هل اكتملت دراستكم للجسم حتى تعترضوا؟

فإذا ما أردنا وصفا للصورة العامة لعلاقة المجال الجسمي بالمجال الذهني فلن نجد أفضل مما كتبه في رسالته رقم ٣٢، حين قال: «... ان جميع أجسام الطبيعة... محاطة بأجسام أخرى تتحكم في وجودها وحركتها على نحو دقيق محدد، على حين تظل كمية الحركة والسكون ثابتة في جميع الأجسام، أي في الكون بأسره. ونتيجة لذلك فإن كل جسم، بقدر ما يكون خاضعاً لقوانين معينة، ينبغي أن يعد جزءا من الكون بأسره، وأن يتفق ويتلاءم مع هذا الكل، ويرتبط ببقية الأجزاء..

«وهكذا نرى على أي نحو، ولأي سبب، أعد جسم الإنسان جزءاً من هذه الطبيعة. أما الذهن البشري فإني اعتقد أنه بدوره جزء من هذه الطبيعة، فأنا أرى أن في الطبيعة قوة فكرية لامتناهية. وهذه القوة تنطوي في ذاتها موضوعيا ــ بقدر ما هي لامتناهية ــ على الطبيعة بأسرها، ومن ثم فإن لأفكار هذه القوة نفس نطاق الطبيعة التي لاتكون هذه الأفكار، بالطبع، إلا التعبير الفكري عنها.

«وإني لأرى كذلك أن الذهن البشري إنما هو هذه القوة ذاتها، لامن حيث هي لامتناهية تدرك الطبيعة بأسرها، وإنما من حيث هي متناهية لاتدرك إلا الجسم البشري. ولذا أرى أن الذهن البشري جزء من الذهن اللامتناهي».

وهنا تعود مرة أخرى فكرة صفتي الفكر والامتداد اللتين تنتظمان كل شيء، وتمثلان وجهين لشيء أو جوهر واحد. وتظهر في هذا نتيجة جديدة لنظرية الصفتين هذه: فطالما أن الكون كله، وكل شيء فيه، هو فكر وامتداد معاً، فمن المحال الكلام عن مادة جامدة، مثلما يستحيل الكلام عن روح بلا جسد. وهكذا يمكن، من وجهة نظر معينة، أن يقال إن ذهننا جزء من ذهنية كلية أو فكر شامل، هو الجزء الذي يرتبط بالجسم ويتقيد بحدوده. ويسري مثل هذا الوصف على كل شيء، بحيث يستحيل القول إن الجماد جسم فحسب. وهكذا يظهر لدى اسبينوزا ما يمكن أن يعد مذهباً يقول «بشمول النفس **panpsychism**» أو «بحيوية المادة **hylozoism**».

ولقد علل فوير هذا الوجه من أوجه تفكير اسبينوزا بأنه راجع إلى تأثره بكشف العالم الأصغر بواسطة المجهر، حين اتضح ــ في أبحاث كان لعلماء عصره فضل كبير فيها ــ أن الحياة كامنة في أدق المخلوقات التي كان يُظن أنها عدمت

الحياة[٤٠]. ولكن هذا التعليل غير كاف: إذ أن اسبينوزا لم يكتف بتوسيع نطاق الحياة أو نسبتها إلى بعض جوانب العالم التي لم تكن تنسب إليها الحياة من قبل، وإنما كان للفكرة لديه وظيفة منطقية قبل كل شيء: فهي وسيلته إلى القضاء على الثنائية القاطعة بين الفكر والمادة، وهي مظهر لعبوره الحاسم للهوة بين عالم الامتداد وعالم الفكر. وإذا كان قد وُجد من المفكرين السابقين من يقولون بشيوع الحياة، أو الروح في أغلب الأحيان، في الكون، فإن غرض هؤلاء المفكرين كان يختلف تماماً عن غرض اسبينوزا: فقد كان هؤلاء يرمون إلى تأكيد سيادة الوجه الروحي في الكون، وربما إلى إثبات وجود روح مطلقة تتخلله، أما هو فقد استخدم، على نحو بارع، فكرة شيوع الفكر في كل جوانب الكون ــ إلى جانب شيوع الامتداد في نفس هذه الجوانب ــ لا لكي يدعم الرأي القائل بالروح المطلقة، بل ليقضي تماماً على إمكان ظهور هذا الرأي.

ولقد وجد من الشراح من انتقدوا كثيراً من آراء اسبينوزا التفصيلية في علاقة الذهن بالجسم، ومن نبهوا إلى صعوبات جمة في فهم المعنى الحقيقي لقوله إن «الذهن فكرة الجسم» [٤١]. وربما كان لمثل هذه الانتقادات ما يبررها. ولاسيما إذا توغلت في المقارنة بين القضايا والبراهين، وحاسبته بدقة على كل لفظ يقوله في كل موضع. غير أني أعتقد أن نظرية اسبينوزا تظل رغم ذلك مساهمة مفيدة في حل مشكلة الذهن والجسم: فهو من الناحية السلبية يقضي على التصور الشائع لهما على أنهما جوهران متميزان، وهو التصور الذي يجر وراءه كل الأخطاء اللاهوتية والميتافيزيقية التي حفلت بها كتابات الفلاسفة، وبذلك يكون قد أسدى إلى حضارة الإنسان خدمة كبرى إذا أثبت إمكان قيام نظرية لاتأخذ بفكرة الجوهرين المستقلين: الجسمي والروحي. أما من الناحية الإيجابية، فإن اسبينوزا كان يخوض هنا مجالاً شديد العمق والتعقيد، ومن الطبيعي أن تكون صعوبة التعبير، بالنسبة إلى من يريد بحث هذه المسألة دون افتراض كيانات خفية، أشق كثيراً مما هي لدى أولئك الذين يسهل عليهم التخلص من كل صعوبة بإرجاعها إلى الروح. وأعتقد أنه ليس من الصعب ــ رغم ذلك كله ــ أن يفهم المرء تفسير اسبينوزا لعلاقة الذهن والجسم بالقول إنهما وجهتا نظر مختلفتان لحقيقة واحدة. ولابد للمرء آخر الأمر من الرجوع إلى هذا التفسير، أو ما يشبهه، إذا شاء فهمًا لهذه المشكلة لاتتخلله عناصر غير علمية. فالحل الذي أتى به اسبينوزا، رغم

(٤٠) Fewer: Sp. and the Rise of Liberalism p. 236-329.

(٤١) انظر مثلا: Barker: Notes on the Second Part of Spinoza's «Ethics,» in «Mind» Vol. 47. 1938.

كـل صعوبـاته اللفـظية أو الشكليـة، يبدو أقـرب الحلول إلى الـروح العلميـة الصحيحة. أما الحل الصحيح، فإنه، كما قال اسبينوزا، يتوقف أولا على معرفة الجسم وقدراته. وها نحن أولاء، في النصف الثاني من القرن العشرين، لم نكد نبدأ بعد استطلاع هذا الميدان الحافل، ميدان معرفة قـدرات جسم الإنسان، ولاسيما قدرات المخ، والتحكم فيها. ومما لاشك فيه أن كثيراً من غوامض العلاقة بين الذهن والجسم ستحل كلما تقدمت الكشوف في هذا الميدان الشاق، ولكنا، على أية حال، كلما اكتشفنا جديداً، سنظل دائمًا مدينين بالفضل لاسبينوزا لأنه حذرنا من كل الحلول الهينة التي نتخلص فيها من صعوباتنا بافتراض كيانات خفية نعترف بأننا لانعلم عنها شيئاً، ومن كل الأحكام المتسرعة التي نصدرها جزافاً عن العلاقة بين الذهن والجسم دون أن نكون قد تعمقنا أسرار عالم الجسم وعرفنا قدراته.

(٤) فكرة الضرورة

لقد كان القول بسيادة الضرورة، ومازال، من أهم الصفات التي تميز الروح العلمية. وليس معنى ذلك أن هذه الروح تفترض وجود قوة تُرغم الظواهر على السير في طريق معنية، بل إن كل ما تفترضه هو أن مجرى هذه الظواهر، إذا ما نظر إليه في ذاته دون إقحام لأية علل خارجيـة فيه، يكون منتظمًا خاضعاً لقوانين مستمدة منه ومعبرة عنه، وأن الظواهر الفردية لاتحدث خبط عشواء، بل ينبغي أن تكون لها علة تفسرها، وأنه حتى في الحالات التي لايستطيع فيها العلم أن يحدد هذه العلة، لأن تطوره لم يصل إلى ذلك بعد، ينبغي من حيث المبدأ أن نعترف بضرورة وجود هذه العلة، وبضرورة وجود القانون الذي يحكم العلاقة بين الظواهر وعللها. ولقد ظهرت فلسفة اسبينوزا في المرحلة الأولى للعلم الحـديث، وهي المرحلة التي كان فيها مبدأ الضرورة، بوصفه مثلا أعلى تسعى إليه كل معرفة بشرية، لايزال بعيداً كل البعد عن التحقق ــ بل إنه لايزال كذلك حتى الآن في مجالات غير قليلة، رغم كل ما أحرزناه من تقدم. ولكن عدم تحققه لايعني عدم صحته. والقول بأننا لانعرف من قوانين الكون إلا قدراً ضئيلاً إلى أبعد حد، لايبرر على الإطلاق إنكار فكرة الضرورة، بوصفها هدفاً يسعى إليه العلم. ففي كل تقدم علمي جديد، وفي كل فهم للمزيد من أسرار الكون، نزداد اقتراباً من تحقيق المثل الأعلى للضرورة الكونية الشاملة، وإن كنا نعلم أننا سنظل دائمًا بعيدين عن تحقيقه كاملا. فقصور إدراكنا للقوانين الكونية الشاملة، لايعني تكذيب المبدأ لقائل إن الأشياء تخضع لضرورة شاملة لو عرفنا قوانينها الكاملة لاكتمل علمنا بالكون.

مثل هذه النظرة إلى العالم وما فيه من ظواهر طبيعية، كانت، على بساطتها، من أصعب الأعمال التي حققها الفكر البشري. فقد ظل المفكرون على الدوام يضعون العقبات في وجه هذه الضرورة الكونية المتحكمة، التي لم يكن فيها إرضاء لنزعة الإنسان إلى أن يرى صورته، وآماله وأحلامه ومخاوفه، منطبعة على الكون. وهكذا حرص كثير من المفكرين، طوال تاريخ الفكر الفلسفي، على أن يتركوا وسط هذه الضرورة الطبيعية ثغرات يجدون فيها مجالا لطبع الصورة البشرية على الكون. ولانستطيع أن نقول إن هذا الميل إلى الخلاص من موضوعية الضرورة قد زال حتى في يومنا هذا.

وإذا كان القول بسيادة القانونية والضرورة في الطبيعة أمراً صعباً، فإن القول بسيادتها في مجال الإنسان أصعب كثيراً. فقد اعتاد الإنسان أن يستثني نفسه من التيار العام للظواهر الطبيعية، وأن يعد نفسه سيداً لها، يفرض عليها قوانين لايخضع هو ذاته لها. وكان ينظر إلى عدم الخضوع هذا على أنه أكبر مظاهر علو مكانته وارتفاع شأنه في الكون. وكان لابد له من نظام عقلي صارم لكي يقتنع بالمبدأ العام القائل إنه قد لايكون إلا جزءاً من الطبيعة، يسري عليه، في ميوله وانفعالاته، كل مايسري عليها، وأن ما يتوهمه في نفسه أفعالاً إرادية حرة لاضابط لها ولا قانون، هي في حقيقة الأمر، لو عُرفت الأسباب، أفعال ضرورية لاتختلف عن أي سلوك آخر لسائر مظاهر الطبيعة. ورغم كل ما أحرزه الإنسان في مجال السيطرة على العالم الطبيعي من تقدم، فما زالت فكرة القانونية في مجاله الخاص تلقى أشد مقاومة، ولايستطيع أحد أن يقول إنها، حتى الآن، قد أصبحت هي الغالبة.

ومع ذلك، فرغم أن فكرة سيادة الضرورة والقانونية في الطبيعة، وفي الإنسان على الأخص، مازالت تلقى من أذهان كثيرة مقاومة شديدة، ففي وسع مؤرخ الفلسفة أن يقول بكل اطمئنان إن اسبينوزا كان مؤمناً بهذه الفكرة إيماناً مطلقاً، وأنه فعل الكثير لنشرها في وقت كانت فيه الفكرة المضادة: فكرة العشوائية، والاتفاق، والحرية، والغائية، هي المسيطرة على الأذهان، وهي التي تُعد ــ بما تؤدي إليه من فتح المجال واسعاً لكل النزعات الصوفية غير العلمية ــ دليلا على الامتياز العقلي، أو على الأقل دليلا على المزيد من التقوى والورع، وهما صفتان لم يكن المفكر في ذلك العصر يسلم لو اتهم بالافتقار إليهما. فعند اسبينوزا تظهر في هذا المجال نزعة علمية لاشك فيها، تقاس بأشد النزعات العلمية قوة حتى في عصرنا هذا.

الضرورة في الكون وفي الإنسان:

يعرض اسبينوزا مشكلة الضرورة والحتمية في الرسالة القصيرة، من خلال المصطلح السائد في العصور الوسطى، على النحو الآتي: هل يستطيع الله أن يفعل غير ما فعل؟ ويرد على هذا السؤال، بنفس لغة المدرسيين، فيقول إنه ليس من الكمال الإلهي أن يفعل الله غير ما فعل، وأنه حتى لو أحدث تغييرا فيما ظل يسير عليه لما كان هذا دليلا على المزيد من القدرة... وينتهي من ذلك إلى أن الله كان لابد أن يفعل ما فعل، وإلى أن الحرية الاعتباطية ليست على الإطلاق من الصفات الإلهية، ويؤكد ضرورة أحداث الطبيعة نافياً عنها كل القيم العرضية(٤٢).

هذا مثال واضح للأفكار العلمية الخالصة التي يعرضها اسبينوزا بلغة المدرسيين. فالسؤال: هل كان الله يستطيع أن يفعل غير ما فعل؟ ليس إلا تعبيراً ـ من خلال لغة العصور الوسطى ـ عن السؤال: هل تسود الضرورة أو العرضية في الطبيعة؟ ولا جدال في أن اسبينوزا ينتهي إلى الدفاع عن سيادة الضرورة بكل ما يملك من تحمس، ولكنه يصوغ هذا الدفاع، أيضاً، في لغة مدرسية، فيقول إن الله لم يكن يشرف بفعل أي شيء غير ما فعل. وبهذه الألفاظ الظاهرة البراءة يعبر اسبينوزا عن المبدأ الأساسي الذي يرتكز عليه العلم، وهو أن كل شيء يسير تبعاً لنظام أو قانون لاتغيير فيه، ويسد الطريق في الوقت ذاته، على فكرة المشيئة الإلهية الاعتباطية بكل مالها من نتائج لاهوتية متعددة.

وفي كتاب الأخلاق يتحدث اسبينوزا بمزيد من التفصيل عن مبدأ سيادة الضرورة في الكون، فيصف هذا المبدأ أولا بأنه ينتمي إلى طبيعة العقل البشري، أو أنه هو الطريقة التي ينبغي أن ينظر بها العقل البشري (إذا أحسن استخدامه بالطبع) إلى الأشياء، قائلا: : «ليس من طبيعة العقل أن ينظر إلى الأشياء على أنها عرضية، وإنما على أنها ضرورية(٤٣).» ولنلاحظ أن النتيجة الثانية لهذه القضية تقول: «إن من طبيعة العقل أن ينظر إلى الأشياء من منظور الأزلية». sub quodam aeternitatis specie وبذلك يكون نظر العقل إلى الأشياء من منظور الأزلية مرتبطا بتحكم الضرورة، وتُنفى عن فكرة الأزلية في هذا الصدد كل ارتباطاتها الدينية، وتصبح تعبيرا عن ذلك الوجه الدائم للأشياء، الذي تكتسبه لمجرد كونها خاضعة لقانون ضروري يستبعد كل عنصر عرضي فيها. ويلخص

---

(٤٢) Court traité... Chap. 4. 1ère partie (Œuvres complètes, édition de la Pléiade.)

(٤٣) E, II, 44.

اسبينوزا موقفه في قضية نستطيع أن نسميها قضية الضرورة المطلقة فيقول: «لاشيء في الكون عرضي، بل كل شيء يتحدد وجوده، ويسلك، على نحو معين وفقا لضرورة الطبيعة الإلهية»[٤٤]. ولنذكر هنا، في صدد العبارة الأخيرة، ربطه بين الطبيعة الإلهية وبين الضرورة، وتأكيده، الذي أشرنا إليه من قبل، أن الضرورة تسري على الأفعال الإلهية ذاتها، وبذلك يكون المعنى الحقيقي للعبارة هو في واقع الأمر وفقاً للضرورة الكونية أو وفقاً لقوانين الطبيعة.

أما الأشياء الفردية فيقول عنها إن «كل شيء فردي، متناه، متحدد في وجوده، لايوجد أو يتحدد فعله إلا بعلة أخرى هي بدورها متناهية وذات وجود متحدد، وهذه بدورها تتحدد بشيء متناه متحدد، وهكذا إلى مالانهاية»[٤٥]. ومعنى ذلك أنه لاتوجد قوى خارجية تتحكم في الأشياء الموجودة في هذا العالم، وأن ظواهر الطبيعية ينبغي أن تفسر بقواها الخاصة فقط، وان من الواجب البحث عن علة طبيعية فقط ـ لا أي نوع آخر من العلل ـ لكل ما في الكون.

ومن طبيعة الجسم الفردي أنه يحتفظ بطبيعته إذا تغيرت حركته وظلت مع ذلك محتفظة بمقدارها العام، أو إذا عوضت حركة جديدة فيه كل حركة قديمة زالت، أو إذا كان مركباً وحلت فيه أجسام فردية محل أجسام أخرى زالت، وكانت لها نفس طبيعتها. وعلى أساس هذه الفكرة الميكانيكية الخالصة، فكرة الأجسام الفردية التي تظل محتفظة بطبيعتها العامة رغم اختلاف حركاتها الداخلية، يفسر اسبينوزا الكون كله تفسيراً مماثلا، ويرسم له صورة ميكانيكية تسودها القانونية المطلقة، فيقول: «نستطيع أن نرى، مما سبق، كيف أن الفرد المركب يمكن أن يتأثر على أنحاء شتى، ويظل مع ذلك محتفظاً بطبيعته. ولقد ظللنا حتى الآن نبحث في الفرد المؤلف من أجسام لايتميز بعضها عن الآخر إلا في الحركة والسكون، والسرعة والبطء، أي من أبسط أنواع الأجسام. أما إذا تصورنا فرداً آخر مؤلفاً من عدة أفراد لهم طبائع متباينة، فسنجد أن عدد التأثرات التي يمكن أن تحل عليه دون أن يفقد طبيعته يتضاعف كثيراً... فإذا ما تصورنا نوعاً ثالثاً من الأفراد، يتألف من أفراد من هذا النوع الثاني، فسنجد أنه يمكن أن يتأثر على أنحاء أعظم كثيراً من هذه، دون أن تتغير حقيقته. ومن السهل أن نمضي على هذا النحو إلى ما لانهاية، ونتصور الطبيعة بأسرها على أنها فرد واحد، تتغير أجزاؤه، أي جميع

---

(٤٤) E, I, 29.

(٤٥) E, I, 28.

الأجسام، على أنحاء لامتناهية، دون أن يطرأ أي تغيير على الفرد في مجموعه»[٤٦].

* * *

أما على المستوى الإنساني[٤٧]، فإن نفس فكرة الضرورة هي السائدة، ذلك لأن الحرية التي تنسب إلى الإرادة البشرية ليست، في واقع الأمر، إلا جهلا بالأسباب. والواقع أن كل ما هو جزئي، أي كل ما يرتبط في وجوده بغيره، ويستمد منه عناصر ضرورية لهذا الوجود، هو بحكم هذا الارتباط ذاته فاقد لحريته. «فالشيء يكون حراً libera إذا وُجد بضرورة طبيعته فحسب، وإذا تحدد فعله بذاته فحسب. ومن جهة أخرى يكون الشيء ضرورياً، أو على الأصح مرغمًا coacta، إذا تحكم شيء خارج عنه في وجوده أو فعله على نحو ثابت محدد[٤٨]».

ولنلاحظ، في صدد النص السابق، أن استدراكه الذي استبدل فيه كلمة مرغم بكلمة ضروري كان استدراكاً لابد منه، بل كان ينبغي عليه حذف كلمة الضروري تماما من سياق الجزء الثاني من التعريف. ذلك لأن اسبينوزا هو الذي أكد مرارا الفارق بين **الضرورة والقهر**، وربط، من جهة أخرى، بين الضرورة والحرية. فالضرورة في رأيه تحدد باطن، أما القهر فهو خضوع لقوة خارجية. ومن الممكن، بهذا المعنى، أن يكون الشيء ناتجا عن الضرورة والحرية في آن واحد: «فرغبة المرء في أن يحيا ويحب، الخ، ليست نتيجة لقهر، ولكنها مع ذلك ضرورية.»[٤٩] وبعبارة أخرى فاسبينوزا لايفهم الحرية إلا من حيث هي مرتبطة بمثل هذه الضرورة الذاتية، أما الحرية الأخرى، حرية الإرادة، وحرية الاختيار على غير أساس، فهي التي يرفضها اسبينوزا تماما.

وعلى أساس هذه التفرقة بين معنيي كلمة الحرية نستطيع أن نفسر ظاهرة قد تبعث في نفس القارىء، لأول وهلة، قدرا غير قليل من الدهشة. ذلك لأن اسبينوزا لايمل من تكرار القول بأن فكرة الحرية واهمة، وأنها مظهر خداع لاوجود له. ولكنه في نفس الكتاب الذي يؤكد فيه هذه الفكرة بكل قوة ــ أعني كتاب **الأخلاق** ــ يؤكد أن هدفه هو عرض أخلاق الإنسان الحر ويكرس الباب الأخير منها للحديث عن حرية الإنسان. فكيف إذن نوفق بين هذين المظهرين في فلسفته؟

---

(٤٦) E, I, 13, Lemma 7 (note).

(٤٧) ستبحث مشكلة حرية الإرادة فيما بعد بالتفصيل، ولن نتناول منها في هذا الجزء إلا ما يتصل بالبحث العام في فكرة الضرورة.

(٤٨) E, I, def - 7.

(٤٩) الرسالة رقم (٥٦).

لاشك في أن الحرية، كما عناها اسبينوزا في الباب الخامس، هي تلك الحرية الناجمة عن التحكم الذاتي، كما رأينا في تعريفه السابق. ففي هذا الباب يتحدث اسبينوزا عن الطريق الذي يسير فيه العقل حين يكتشف الضرورة الكامنة في الكون، فيحرر ذاته عن طريق فهم طبيعته وعلاقته بالعالم فهما كاملا. مثل هذا التحرر الناجم عن إدراك الإنسان لموقعه الحقيقي في الكون، قد يسمى من جهة ضرورة، لأن فكرة الضرورة هي التي تغدو الفكرة المسيطرة على نظرته إلى نفسه وإلى الأشياء عندئذ، ولكنه يمكن أن يسمى أيضا حرية لأن الحقيقة تحرر الإنسان. ومن هنا كشف عنوان الباب عن سبب هذه الحرية، وهو العقل، إذ كان موضوع البحث فيه هو: **في قوة العقل أو حرية الإنسان.**

الحملة على الغائية:

ترتبط الحملة على الغائية بتأكيد فكرة الضرورة ارتباطا وثيقا: ذلك لأن العامل الأساسي الذي حال دون تأكيد فكرة الضرورة في كل العصور هو رغبة الإنسان في تأمل الطبيعة وفقا لغاياته الخاصة. فهو يترك الطبيعة فيها للصدفة والاتفاق حتى يجد فيها مجالا لتأكيد الغايات المتفقة مع طبيعته وأمانيه، وحتى يستطيع أن يقول إن ظواهر الطبيعة تهدف إلى غايات شبيهة بغاياته الخاصة. ومن هنا كان نفي الغائية، في واقع الأمر، وجها آخر من أوجه تأكيد اسبينوزا لفكرة الضرورة.

وتتضمن مقدمة الباب الرابع من **الأخلاق** عرضاً دقيقا لحملة اسبينوزا على الغائية، كتب بأسلوب مسترسل تشيع الروح العلمية الصحيحة في كل كلمة فيه: «فالطبيعة لاتعمل مستهدفة غاية ما. ذلك لأن الكائن الأزلي اللامتناهي، الذي نسميه الله أو الطبيعة، يسلك وفقا لنفس الضرورة التي يوجد بها... أي أن السبب أو العلة التي تجعل الله أو الطبيعة موجودا، والسبب الذي يجعله يسلك، هو سبب واحد... وليس لوجوده وفعله أصل ولا غاية. ومن ثم فإن العلة التي تسمى غائية ليست إلا الرغبة البشرية، بقدر ما تعد أصلا أو علة لأي شيء.» وبعبارة أخرى فإن نفس القوانين التي تستخلص من السير الفعلي للطبيعة، هي ذاتها ما يسمى بقوانين المسلك الإلهي، ومن المحال أن تستهدف الطبيعة أية غاية، بل إن مسارها كله ضروري، ومستمد من ضرورة وجودها فحسب.

ويؤكد اسبينوزا في تذييل الباب الأول من **الأخلاق** أن أخطاء الناس وتحيزاتهم ترتد كلها إلى خطأ واحد أساسي: «فالناس في عمومهم يظنون أن كل الأشياء الطبيعية تسلك، مثلهم، مستهدفة غاية ما، بل إنهم يوقنون بأن الله ذاته

يدبر كل شيء مستهدفا غاية معنية، إذ يقولون إن الله خلق كل شيء من أجل الإنسان، ولكنه خلق الإنسان ليتلقى منه عبادته.» ويعلل اسبينوزا هذا الاعتقاد بالغائية بأنه راجع إلى اعتياد الإنسان استخدام الأشياء الطبيعية وسائل لتحقيق غاياته. ولما كان الإنسان يصنع كثيراً من هذه الأشياء بيديه، فقد اعتقد أن في الطبيعة صانعا أو عدة صناع[٥٠] مهمتهم تشكيل الطبيعة وفقا لما يرضي الإنسان. ومن جهة أخرى، فقد اعتقدوا أن ما تسببه الطبيعة من كوارث ونكبات، سببه غضب الآلهة على الناس لانعدام تقواهم، رغم ما يرونه بأعينهم من أن هذه الكوارث تصيب التقي وغير التقي معا، وحتى لو تنبه أحدهم إلى ذلك، فإنه يؤثر أن يقول إن ذلك راجع إلى حكمة لدى الآلهة تتجاوز نطاق فهمه، ويفضل أن يحكم على عقله بالعجز بدلا من أن يراجع تفسيره منذ البداية. ويؤكد اسبينوزا أن القول بأن الله يسلك وفقا لغاية ما، إنما هو حكم على الله بالحرمان من أشياء يرغب في تحقيقها. وهو يفسر التجاء الناس إلى التفسير الغائي بجهل الأسباب: «إذ أنهم يعلمون أن الجهل ما إن يختفي، حتى تزول تلك الدهشة التي هي وسيلتهم الوحيدة إلى الدفاع عن آرائهم وحفظ سلطتهم.» وهكذا يختار الناس من الصفات ما يلائم أمزجتهم أو يوافق خيالهم، وينسبونها إلى الأشياء ذاتها، لاعتقادهم بأن هذه الأشياء إنما صنعت من أجلهم.

والحق أن تذييل الباب الأول من الأخلاق، الذي أوردنا هنا قليلا من حججه، هو من أروع الصفحات التي كتبها ذهن متحرر تماما من الأوهام، وصل بتفلسفه إلى قمة الروح العلمية النقية من كل شائبة. وأشك جدا في أن كثيراً من المفكرين المعاصرين، حتى المشتغلين بالشؤون العلمية منهم، يمكنهم الوصول إلى هذه المرتبة الرفيعة في تأمل الطبيعة على نحو خلا تماما من كل الأوهام الغائية التي طالما أفسدت تفكير البشر. وإني لأذكي هذا التذييل ليكون قراءة إجبارية لكل من يزمع اتخاذ البحث العلمي ــ بأية صورة من صوره ــ ميدانا للعمل. والأمر الذي يدعو إلى الإعجاب حقا أن يتملك هذا اليقين العلمي ذهنا في القرن السابع عشر، الذي كان التفكير العلمي فيه مايزال مختلطاً بكثير من شوائب العصور الوسطى، حتى لنجد بين كبار فلاسفته، ممن مارسوا البحث العلمي ممارسة حقيقية، مثل ديكارت وليبنتس، من تحفل كتاباتهم بآثار النزعة الغائية اللاعلمية. وإنا لنتفق تماما مع حكم سيفك القائل: «إن اسبينوزا من أكبر أعداء نظرية الغائية. وهو لم يكتفِ

---

(٥٠) استخدم اسبينوزا هنا، للتعبير عن سخريته من الفكرة، لفظ «معلمين rectores» بالمعنى العامي الدال على رئيس الصناع.

بإنكارها كما فعل الكثيرون غيره، بل لقد عمل على إثبات استحالتها إيجابيا، وعلى إيضاح أصولها التاريخية والنفسيـة، وعرض نظرية ترمي إلى الحلول محلها»[٥١].
فإذا كان إنكار الغائية وحده يعد من أقوى مظاهر الروح العلمية السليمة، فلا جدال في أن محاولة تفسيرها نفسيا وتاريخيا تعد مساهمة أعظم في دعم هذه الروح العلمية، وهي مساهمة تدعو إلى الاستغراب حقا بالنسبة إلى العصر الذي عاش فيه اسبينوزا.

ويقدم اسبينوزا تفسيرا لسلوك الأحياء ــ ومنها الانسان ذاته ــ خلا تماما من كل نوع من الغائية. ويقوم هذا التفسير على نزوع (conatus) الكائنات كلها إلى حفظ وجودها، وهو نزوع طبيعي بحت، لاشأن له بأية غايـة. وهو يصف نزوع الكـائنات إلى الاستمـرار في الوجـود بأنـه ماهيتهـا الفعلية. ويعقب عـلى هذه الملاحظات العامة بقوله «إن هذا النزوع، عندما يتعلق بالذهن وحده، يسمى بـالإرادة، وعندمـا يتعلق بالـذهن والجسم مقتـرنـين يسمى بـالميـل الاشتهـائي Appetitus، وما هو في الواقع إلا ماهية الإنسان، التي تتلو منها بالضرورة كل النتائج الرامية إلى حفظه والتي يتحتم على الإنسان بالتالي أداؤها.

«. . . . والرغبة هي الميل الاشتهائي مصحوبا بالادراك الواعي له. وهكذا فمن الواضح مما قلناه أننا لانسعى على الإطلاق إلى أي شيء نتمناه أو نتوق إليه أو نرغبه، لأننا نعتقد أنه شيء طيب، بل إننا على العكس من ذلك نراه شيئا طيبا لأننا نسعى إليه أو نتوق إليه أو نرغبه».[٥٢] مثل هذا التفسير ــ الذي طالما نوه عنه الباحثون باستباقه لبعض النظريات الحديثة في علم النفس، مثل نظرية جيمس ــ لانجه في علاقة الانفعالات بأسبابها ــ كان انقلابيا بالنسبة إلى عصر اسبينوزا، وهو، وإن يكن قائما على أساس نظري بحت، محاولة لها قيمتها الكبرى لاستبعاد كل العناصر الغائية من مجال السلوك البشري، ولإيجاد مبدأ واحد طبيعي صرف ــ بل قد يُعد ميكانيكيا من وجهة نظر معينة ــ هو مبدأ نزوع الكائن إلى حفظ وجوده أو الاستمرار في وجوده، وعن طريق هذا المبدأ، الذي لايداخله أي عنصر غائي أو تقويمي، ينتقل اسبينوزا تدريجيا إلى تفسير كل أوجه السلوك البشري على نحو لاتكون فيه إلا مظاهر لاتجاه مطرد، لاينطوي على أي تباين كيفي، يسعى فيه الانسان، كسائر الكائنات الحية، إلى حفظ وجوده وإبقائـه مستمرا، ولاتكـون

---

(٥١) Paul Siwek: Au coeur du spinozisme. Paris (Desclée de Brouwer) 1952. P. 49.

(٥٢) E, III, 9, note.

الغايات الظاهرة للسلوك إلا تعبيرا معقدا، غير دقيق، عن هذا النزوع الأصلي.

* * *

ولاشك أن القضاء على الغائية في سبيل تأكيد فكرة الضرورة، يرتبط حتما بفلسفة خاصة في القيم تنكر كل ما لهذه القيم من طابع أنتولوجي أو وجود واقعي. وتتضح معالم هذه الفلسفة عند اسبينوزا في عبارته الموجزة: «الواقع والكمال عندي لفظان مترادفان»[٥٣]. ولا جدال في أن الطرف الثابت في هذا الترادف، عند اسبينوزا، هو الواقع، والطرف الذي يرد إلى الآخر هو الكمال. فليس لهذه العبارة أية صلة بالنظريات التي تجعل الكمال صفة من صفات الواقع أو تضفي على الكمال دلالة أنتولوجية، بل إنها، على العكس من ذلك، ترمي إلى تأكيد أن ما نسميه كمالا أو نقصا إنما يرجع إلى نظرتنا الخاصة إلى الأمور، وأن الاشياء لاتحمل من الصفات إلا ما هو واقعي فيها، وكل ما عدا ذلك من صنعنا نحن.

ويعبر اسبينوزا عن هذه الفكرة تعبيرا أوضح في مقدمة الباب الرابع من الأخلاق، فيقول: «ليس الكمال والنقص إلا طريقتين في التفكير، أو فكرتين، نكونهما عن طريق مقارنة أفراد النوع الواحد بعضهم ببعض وعلى ذلك... فأنا أعني بالواقعية والكمال شيئا واحدا... فبقدر ما... نجد أن بعض [الأشياء] لديها من الوجود أو الواقعية أكثر مما لدى غيرها، نقول، إلى هذا الحد، إن بعضها أكمل من بعضها الآخر. وكذلك فبقدر ما ننسب إليها أي شيء ينطوي على السلب ـ كالحد، والنهاية، والاختلال، إلخ ـ نسميها، إلى هذا الحد، ناقصة، لأنها لا تؤثر في ذهننا بقدر ما تؤثر الأشياء التي نسميها كاملة، لا لأن فيها أي نقص كامن، أو لأن الطبيعة قد أخطأت. ذلك لأن طبيعة الشيء لاتنطوي إلا على ما يتلو من ضرورة طبيعة علته الفاعلة، وكل ما يتلو من ضرورة طبيعة علته الفاعلة يحدث بالضرورة». والمقصود هنا بما يتلو من ضرورة العلة الفاعلة الشيء، الصفات الواقعية أو الفعلية لهذا الشيء، والتي هي وحدها المنتمية إلى ماهيته أو طبيعته، أما كل ما عدا ذلك من صفات فهو من صنعنا.

ولاشك أن القارىء يدرك أن المعنى الحقيقي لكلمتي: الكمال والنقص هنا، في ضوء المصطلح الفلسفي الحديث، هو فكرة القيم. فالذي يعنيه اسبينوزا هو أن كل ما يتصوره الإنسان من قيم إنما هو من صنع الإنسان ذاته، وأن الأشياء في

---

(٥٣) E, II, def. 6.

ذاتها ليست كاملة أو ناقصة، جميلة أو قبيحة، طيبة أو رديئة، وإنما هي واقعية تحدث كما تحدث. وتلك فكرة قد تبدو بديهية واضحة في نظر الكثيرين، غير أن تأمل نماذج الفكر البشري في مختلف عصوره يثبت أنها كانت أبعد ما تكون عن الوضوح في أذهان عدد لايستهان به من كبار الفلاسفة بل والعلماء، والدليل على ذلك هو إقحام الأفكار الغائية في تفسير الظواهر الطبيعية، وهو أمر لم تتخلص منه علوم كثيرة حتى يومنا هذا (كعلم البيولوجيا مثلا).

ولو شئنا أن نتحدث عن تفسير لظهور القيم، عند اسبينوزا، لقلنا إن هذا التفسير إنما هو ضيق حدود الذهن الإنساني، وعدم قدرته على استيعاب الطبيعة بأطرافها اللامتناهية. وهكذا يحدّ الإنسان نظرته إلى الطبيعة بمجال معين يتأمله من خلال أمانيه ورغباته الخاصة، ويفسره على أساسها، بينما لو كان قادراً على إدراك مجموع العلاقات اللانهائية المتشابكة في الطبيعة لاختفت هذه القيم التي صنعها تماما، ولظهر كل شيء على حقيقته جزءاً من نسق هائل لانهائي التعقيد في الكون. «فحدود الطبيعة ليست هي قوانين العقل البشري، الذي لايفعل شيئا سوى السعي إلى تحقيق الصالح الحقيقي للجنس البشري وحفظه، وإنما هي قوانين أخرى لانهائية، تتعلق بالنظام اللانهائي للطبيعة الكونية، التي لايكون الإنسان إلا ذرة منها؛ وتبعاً لضرورة هذا النظام وحدها يتحدد وجود كل الكائنات الفردية وسلوكها على نحو ثابت. وعلى ذلك فكلما بدا لنا شيء في الطبيعة عجيبا أو ممتنعاً أو شرا، فما ذلك إلا لأن معرفتنا بالأشياء جزئية، ولأننا في أغلب الأحيان جاهلون بنظام الطبيعة من حيث هي كل وإحكامها، ولأننا نريد أن يسير كل شيء وفقا لما يمليه عقلنا؛ مع أن ما يراه عقلنا شرا ليس في الواقع شراً فيما يتعلق بنظام الطبيعة الكونية وقوانينها، وإنما فيما يتعلق بقوانين طبيعتنا نحن وحدها، مأخوذة على حدة»[٥٤].

وطالما أننا بصدد الكلام عن نظرية اسبينوزا في القيم. فمن المفيد أن نتحدث عن آرائه في بعض القيم التفصيلية، ولكن لما كان البحث في الخير والشر داخلا في باب الأخلاق التي سنعالجها في فصل آخر، والبحث في الحقيقة والبطلان داخلا في مجال المنهج ونظرية المعرفة، وهما موضوعان سبق لنا معالجتهما، فلا بأس في هذا المقام من أن نقول كلمة عن القيم الجمالية، وهو موضوع قلما تعرض له شراح اسبينوزا.

كان اسبينوزا، في المواضع القليلة التي تعرض فيها للقيم الجمالية والفنية،

---

(٥٤) البحث السياسي، الفصل الثاني، القسم الثامن.

يقوم بتشريح هذه القيم وتحليلها من وجهة نظر العالم والفيلسوف لا من وجهة نظر الفنان، فهو يبحث في أصلها، وموقعها في العالم الواقعي، وعلاقتها بحياة الإنسان، ولايبحث في الدلالة الجمالية الخالصة لهذه القيم، أي أنه، بالاختصار، ينظر إلى الفن من الخارج، لا من الداخل. وتتضح نظرته العلمية إلى طبيعة الجمال في قوله في الرسالة رقم ٥٤: «إن الجمال ليس صفة في الشيء موضوع البحث بقدر ما هو أثر في ذلك الذي يتأمله. ولو كانت قدرتنا على الإبصار أقوى أو أضعف، ومزاجنا مختلفا، لبدت لنا الأشياء الجميلة قبيحة، والقبيحة جميلة. ولابد أن أجمل الأيدي تبدو شنيعة إذا ما نظرنا إليها بالمجهر. ومن الأشياء ما يبدو جميلا عن بعد، حتى إذا ما اقتربنا منه ظهر قبحه. وهكذا فإن الأشياء إذا ما نظر إليها في ذاتها أو في علاقتها بالله، لاتكون جميلة ولا قبيحة. وعلى من يزعم أن الله خلق العالم ليكون جميلا، أن يعترف ضرورة بأن الله قد صنع العالم من أجل رغبة الإنسان وعيونه، أو بأنه صنع رغبة الإنسان وعيونه من أجل العالم».

وحين يحاول تعليل أصل الجمال والقبح علميا، يذكر أننا نحكم بالجمال على ما يلائمنا نحن فحسب، بغض النظر تماما عن طبيعته الواقعية فيقول: «... إذا كانت الحركة التي توصلها الأشياء إلى أعصابنا نافعة للصحة، سميت الأشياء المسببة لها جميلة، وإذا بعثت الأشياء حركة مضادة سميت قبيحة...».

«وكل ما يؤثر في آذاننا يقال إنه يسبب ضوضاء أو صوتا أو انسجاما، وفي هذه الحالة الأخيرة، كان من الناس من بلغ بهم الهوس حد القول إن الله ذاته يطرب للانسجام؛ ولم يعدم العالم فلاسفة أقنعوا أنفسهم بأن حركة الأجرام السماوية تبعث الانسجام – وهي أمثلة تكفي للدلالة على أن كل شخص يحكم على الأشياء وفقا لحالة ذهنه، أو على الأصح يتوهم خطأ أن صور خياله تنطبع على الأشياء ذاتها»[٥٥].

مثل هذه النصوص، وغيرها، قد دعت بعض الشراح إلى أن يصدروا عليه أحكاما من النوع الذي أشار إليه هامشاير، حين أورد ملاحظة قال فيها بولوك **Pollock** إنه رغم ما يتضمنه كتاب الأخلاق من دراسة دقيقة لقوى الإنسان وانفعالاته فإن اسبينوزا لم يتحدث عن الفن إلا عرضا، ويبدو أنه لم يعلق أهمية على التجربة الجمالية في مذهبه في السعادة البشرية، ثم علل ذلك بأنه مظهر لانعزاله العام عن المؤثرات اليونانية ومؤثرات البحر المتوسط، وبالتالي لتأثير حضارة العهد

---

(٥٥) E, I, Appendice.

القديم فيه[٥٦].

هذا الحكم في نظرنا، وإن كان صحيحا في ظاهره، لاينصف اسبينوزا على الاطلاق. ذلك لأن من الواجب التفرقة دائما بين من يتحدث عن الفن بوصفه عالما أو فيلسوفا نظريا، وبين من يتحدث عنه بوصفه فنانا أو متذوقا للفن. ولاجدال في أن اسبينوزا قد تحدث من وجهة النظر الأولى فقط، ولم يتعرض لوجهة النظر الثانية أبدا، وعلى ذلك لايصح الحكم عليه بالاستهانة بالتجربة الجمالية. فهدف اسبينوزا الدائم كان نقد الاتجاهات المشبّهة بالانسان، أي وصف الأشياء ذاتها من خلال ما يمر بخيال الانسان، ومن هذه الزاوية فقط كان حكمه على قيم الجمال والقبح. فكل ما يريد أن يقوله هو أنك إذا نظرت إلى الأشياء من وجهة نظر الأزل، أو من حيث هي أجزاء من الطبيعة الشاملة، أو في علاقتها بالله (وهي كلها تعبيرات مختلفة عن معنى واحد في نظره)، فمن الواجب ألاّ تعدها جميلة أو قبيحة، لأن هذه صفات تضفيها أنت على الأشياء. فالجمال والقبح، وبقية القيم، تنتمي إلى مجال وجهة النظر البشرية وحدها. وهذا ليس معناه انكار هذه القيم، وإنما الأمر الذي لايمل ترديده هو ألا نخلط بين مجال تفسير الأمور من وجهة نظر الطبيعة الضرورية للأشياء، وبين مجال نظرتنا الانسانية إليها من خلال خيالنا وأمانينا ومشاعرنا. ففي المجال الأول ينبغي أن نكون موضوعيين تماما، ونتجرد من كل ما له صلة بمنظورنا البشري البحت، أما المجال الثاني فهو الذي تظهر على مستواه مشكلة الفن.

وبعبارة أخرى، فلسنا نرى على الإطلاق أي تعارض بين إنكار اسبينوزا للوجود الواقعي للقيم الجمالية، وبين اعترافه بهذه القيم ذاتها في مجال التجربة الفنية النابعة من المشاعر والخيال. وهل يحول تحليل العالم الطبيعي للأصوات الموسيقية إلى مجرد أرقام تعبر عن الذبذبات ودراسته لطبيعة الصوت دراسة نظرية جافة، دون استمتاعه بهذه الموسيقى إذا ترك معمله ودخل قاعة العزف؟ وهلا يستطيع الفنان دائما أن يقول: صحيح أن الانسجام بين هذه الأصوات ليس صدى لانسجام كوني ضروري، ولكنه مع ذلك يطربني؟

إنني أكاد أجزم بأن كل ما قاله اسبينوزا عن الجمال، في صدد نقد الغائية وتأكيد سيادة الضرورة، لم يكن ذا صلة بحكمه على الفن من حيث هو تجربة إنسانية على الإطلاق. ومن المؤكد أن معركته من أجل إرساء دعائم التفكير

---

(٥٦) Stuart Hampshire: Spinoza. London (Pelican Boocks) 1951. p. 29.

العلمي كانت أهم في نظره من أية غاية أخرى. وقد يستطيع المرء، قياسا على نظريات أخرى له، أن يتكهن باتجاه نظرية الفن لديه لو كان قد اتجه بتفكيره إلى هذا الميدان. فآراء اسبينوزا العامة في الانفعالات توحي بنظرية نفعية في الفن: إذ كان دائما يؤثر الانفعال الذي يبعث السرور على ذلك الذي يبعث الألم، ويدعو الإنسان إلى الشعور بالبهجة وطرح الصور الأليمة الحزينة من حياته، ويؤكد دائما معنى السعادة والفرح في حياة الإنسان. ولا جدال في أن هذه الآراء العامة لو طبقت على مجال الفن فستؤدي إلى إخضاع ما هو جميل لما هو نافع للإنسان أو باعث للسعادة فيه، أو ما هو عنصر إيجابي في دفع حياة الإنسان إلى الأمام ــ وهذه كلها من القضايا التي يقول بها أصحاب النظريات الأخلاقية أو الاجتماعية في الفن(٥٧).

أما القول بأن اسبينوزا لم يكن يحفل بالتجربة الفنية على الإطلاق فليس في رأينا صحيحا. ومن القرائن التي تكذبه أن اسبينوزا كان مهتما بالتصوير، وقد اتصل بفنان هولندا الأعظم رمبرانت ورسم له هذا الأخير لوحة مشهورة مازالت هي التي تتصدّر كثيرا من الكتب المؤلفة عنه. وفضلا عن ذلك فقد عُرف عنه أنه كان يرسم في أوقات فراغه صورا مختلفة، منها صور لبعض أصدقائه، ومنها صورة رسمها لنفسه بملابس الثائر الإيطالي الشهير مازانيلو **Masanillo**.(٥٨) ومن المعروف أن ميدان التصوير كان هو المجال الأكبر للفن في ذلك العصر، ولم تبدأ الموسيقى تحتل المركز الأهم بين الفنون إلا في القرن التالي.

وأخيرا، فهناك في رأيي دليل آخر واضح على أن كل ما كتبه اسبينوزا عن موقع القيم الجمالية في الكون لاينبغي أن يعد تعبيرا عن إنكاره لموقع هذه القيم في مجال التجربة البشرية. ذلك لأن اسبينوزا كان دائما يتحدث عن القيم الأخلاقية، كالخير والشر، في نفس الموضع الذي يتحدث فيه عن القيم الجمالية، وكان يقرن

---

(٥٧) لعل من الأمور التي يجدر التنويه بها أن هذه النظريات التي تربط بين الفن وبين الاعتبارات الاجتماعية والأخلاقية تزدهر اليوم وسط الجماعات الثورية اليسارية في المجتمع المعاصر، وأن تفكير اسبينوزا كان ، بالنسبة إلى عصره، إن لم يكن بالنسبة إلى كثير من العصور التالية، يمثل أيضاً تفكيراً ثورياً يسارياً متطرفاً.

(٥٨) كان مازانيلو (١٦٢٠ ــ ١٦٤٧) صائد أسماك في مدينة نابولي، وقاد ثورة ضد حكام بلاده بعد ما فرضوه على الفقراء من ضرائب باهظة، ونجحت ثورته إلى حد بعيد، ولكنه قتل في مؤامرة وهو في ريعان الشباب. ولاجدال في أن اسبينوزا كان يرمي من تقمص شخصيته في الصورة التي رسمها إلى التعبير عن الطريقة التي يبدو فيها لنفسه من حيث هو ثائر في مجال الفكر على الأقل.

كل هذه القيم معا ويصدر عليها نفس الحكم. ومع ذلك فمن المعروف أن هدف اسبينوزا النهائي كان أخلاقيا قبل كل شيء، وأنه كرس كتابه الأكبر لغاية أخلاقية، وأن حياته ذاتها كانت تطبيقا رائعا متسقا لأرفع المبادىء الأخلاقية. وإذن فلم يكن تأكيده خلو الطبيعة في مجموعها من أية غاية أخلاقية كالخير، حائلا دون إيمانه بالأخلاق ـ على المستوى الإنساني ـ وممارسته لها بكل إخلاص. ومثل هذا يمكن أن يصدق، بالتأكيد، على كل القيم الأخرى ومنها القيم الجمالية بطبيعة الحال.

(٥) ـ اسبينوزا والعلم

من المحال أن يقارن المرء شهرة اسبينوزا في الميدان العلمي ـ بمعناه الدقيق ـ بشهرة ديكارت أو ليبنتس، أو حتى كانت. فلم يسهم اسبينوزا بنصيب ملموس في أي علم من علوم عصره، وكانت شهرته من بدايتها إلى نهايتها، ترجع إلى كونه فيلسوفا نظريا، لا عالما.

ومع ذلك فقد كان لدى اسبينوزا اهتمام غير قليل بالعلم التجريبي في عصره: ونستطيع أن نقول إن اشتغاله بصقل العدسات، وشهرته بوصفه صانعا ماهرا لعدسات المجاهر والمناظر المقربة، كان أمرا له دلالته الرمزية القوية. فقد كانت العدسات في عصره هي الأداة الكبرى لفتح آفاق علمية جديدة: آفاق العالم الأصغر في البيولوجيا، وهو العلم الذي بدأت فتوحه تتوالى في عصر اسبينوزا، وعلى يد علماء من نفس البلد الذي عاش فيه. كذلك أحرز علم الفلك تقدما انقلابيا هائلا كانت أداته الرئيسية هي المناظير الفلكية. وأخيرا، فقد تقدمت الأبحاث في ميدان علم الفيزياء تقدما ضخما في عصره، ولاسيما في فرع البصريات، وكان ذلك بدوره ميدانا ساهمت فيه العدسات الضوئية بنصيبها. فإذا لم يكن اسبينوزا قد ساهم مباشرة في تقدم علوم عصره، فإنه لم يكن متفرجا غير مكترث بأية حال، بل كان يتابعها بكل شغف واهتمام.

ويستطيع القارىء أن يجد في الرسائل الأولى التي تبادلها اسبينوزا مع العالم الانجليزي أولدنبرج مناقشات طويلة بينهما عن أبحاث العالم ربرت بويل **Robert Boyle** وكتبه وتجاربه. وقد ناقش اسبينوزا هذه التجارب بالتفصيل، ورغم أنه لم يأت في مناقشته بجديد، فقد بدا اهتمامه بالعلم التجريبي فيها واضحا كل الوضوح. وكما قال ماكيون: «ليس ثمة شك في اهتمام اسبينوزا الواعي بالتقدم العلمي لعصره»[٥٩]. ومع ذلك يذكر هذا المؤلف أن اهتمام اسبينوزا بالعلم قد

(٥٩) Richard McKeon: «Spinoza and Experimental Science». in «Psyche.» Vol. 8. No. 2 (Oct. 1927) P. 58.

حدّ منه تفسيره الخاص للطبيعة ودور التجريب المحدود في كشفها، إذ أن الفهم الحقيقي للطبيعة إنما يكون عن طريق العقل لا التجربة.

وفي رأينا أن اسبينوزا إذا لم يكن قد ساهم في علوم عصره، فذلك يرجع فقط إلى أنه اختار ميدانا آخر لنشاطه العقلي، ولايرجع إلى كونه قد فضل العقل على التجربة. فهو بالفعل قد آثر التأمل العقلي، ولكن في الميدان الذي يجوز فيه هذا التأمل، ويفضل على التجريب، وهو ميدان التفلسف النظري. وليس في نصوص اسبينوزا كلها ما يدل على أنه كان يحط من شأن المنهج التجريبي في الميدان الخاص الذي يطبق فيه هذا المنهج. وقد آثر اسبينوزا لنفسه ـ بمحض اختياره ـ أن يكون فيلسوفا نظريا، لا عالما، ولكنه عبر بكل وضوح عن احترامه للعلم إذ حاول في فلسفته النظرية أن يستخلص المقدمات الضرورية العامة للروح العلمية، مثل نفي العلل الغائية، واستبعاد التفكير الأسطوري الخرافي التشبيهي بالإنسان، والإيمان بالحتمية وبالارتباط العليّ للظواهر، ودافع عن هذه المبادىء ـ التي لايقوم دونها علم صحيح ـ ضد جميع القوى اللاعقلية الجبارة التي كانت لاتزال لها السيطرة في عصره. وعلى هذا الأساس يمكن أن تعد فلسفته مقدمة للروح العلمية بوجه عام، ومدخلا إلى كل تفكير يريد أن يسمي نفسه علميا.

ومن جهة أخرى، فإذا كان اسبينوزا لم يسهم في علوم عصره بجديد، فقد أسهم في علم النفس وفي الأخلاق التجريبية حتى قيل عنه: «إن أصالة اسبينوزا ترجع إلى أنه كان أول من طبق مذهب قوانين الصيرورة على العقل مثلما تطبق على الجسم... وفضلا عن ذلك فقد كان أول مفكر من المحدثين طبق قانون القصور الذاتي الذي وضعه جاليليو على علم النفس والأخلاق عندما أكد أن كل صورة من صور الحياة تسعى إلى الاستمرار في الوجود إلى أجل غير محدود. وفي رأينا أن فكرة أولوية النزوع إلى حفظ الذات كانت تمثل انفصالا تاما عن نظرية المدرسيين الذين قالوا إن جميع الأنواع الطبيعية موجهة إلى غايات محددة أو علل غائية وأن الطبيعة البشرية إنما جُعلت من أجل غاية عالية ما.. وقد استبق اسبينوزا بنظريته في الانفعالات نظرية «جيمس لانجه» فضلا عن نظرية التحليل النفسي عند فرويد»[٦٠].

ومن جهة أخرى فقد كانت الدراسات التاريخية التي قام بها للأناجيل في البحث اللاهوتي السياسي ـ كما سنرى فيما بعد ـ استباقا عبقريا للبحوث التاريخية

(٦٠) David Bidney: The Psychology and Ethics of Spinoza Yale University Press, 1940. p. 14-15.

المقارنة التي لم يبدأ ظهورها في هذا الميدان إلا منذ القرن التاسع عشر، ومن الممكن أن يعد بحق رائداً لعلم التحليل التاريخي للأناجيل، في عصر لم تكن مجرد فكرة التفسير التاريخي للظواهر الاجتماعية تخطر فيه على بال أحد ــ فما بالك إذا كانت تلك الظواهر ذات طابع ديني؟

* * *

ولكن أعظم ما أسهم به اسبينوزا من أجل العلم هو، في رأينا، فلسفته النظرية ذاتها ــ تلك الفلسفة التي كانت تقوم في جميع نواحيها على المعقولية التامة، وتستبعد كل التفسيرات الغيبية، وتدعو بلا ملل إلى القضاء على آثار الجهالة والتخلف العقلي، وتجعل من الكون نظاما ضروريا واحدا قابلا للفهم. وعلى أساس هذه النظرة العلمية الدقيقة إلى الكون حاز اسبينوزا على إعجاب عدد ضخم من أكبر العلماء، ولاسيما اينشتين الذي كان يؤكد دائما إعجابه بنظرته الحتمية إلى الواقع وإخضاعه العالم لقوانين دقيقة، فضلا عن تحليله العلمي للسلوك البشري ذاته[٦١]. ولذا فإن أفضل خاتمة لهذا الفصل، في رأينا، هي اقتباس بعض العبارت العميقة التي أبدى بها أينشتين تقديره الواضح لروح اسبينوزا العلمية: «رغم أن اسبينوزا عاش قبل عصرنا بثلاثمائة عام، فإن الموقف الروحي الذي كان عليه أن يتعامل معه يشبه الموقف الروحي الحالي إلى حد بعيد. ولم يكن مرد ذلك فقط إلى أنه كان مقتنعا كل الأقتناع بالترابط العليّ لجميع الظواهر، في وقت لم تكن الجهود التي بذلت لبلوغ معرفة بالعلاقة العلّية للظواهر الطبيعية قد أحرزت فيه إلا نجاحا ضئيلا. ولقد امتد اقتناع اسبينوزا لا إلى الطبيعة الجامدة فحسب، بل إلى المشاعر والأفعال البشرية أيضاً. ولم يكن لديه شك في أن فكرتنا القائلة إن لدينا إرادة حرة (أي مستقلة عن العلّية) كانت خداعا ناتجا عن جهلنا بالأسباب المتحكمة فينا. ولقد وجد في دراسة هذه العلاقة العلّية دواءً شافيا من الخوف والحقد والمرارة، هو الدواء الوحيد الذي يمكن أن يلجأ إليه إنسان روحي بحق. وأثبت تبريره لهذا الاقتناع، لا بصياغته الواضحة الدقيقة لأفكاره فحسب، بل بسلوكه المثالي الرائع في حياته أيضاً.»[٦٢]

(٦١) انظر رسالة ألبرت أينشتين بمناسبة الاحتفال بمرور ثلاثمائة عام على ميلاد اسبينوزا في المجموعة الصادرة بعنوان:

Spinoza: Addresses and Messages in Commemoration of his Tercentenary (Spinoza Institutes of America, New York 1933) p. 28.

(٦٢) مقدمة أينشتين لكتاب: R. Kayser: Spinoza, Portrait of a Spirital Hero. (New York Philosophical Library) 1946.

الفصل الرابع: الله أو الطبيعة

١ ـ مقدمة

موقع الفكرة في فلسفة اسبينوزا:

يبحث أول باب من الأبواب الخمسة في كتاب اسبينوزا الرئيسي، **الأخلاق**، موضوع الله. وهو يؤكد في الباب الثاني، الذي يتحدث فيه عن طبيعة الذهن البشري، أنه يعالج هذا الموضوع الأخير من حيث علاقته بنظرته العامة إلى الماهية الإلهية. ومثل هذا التأكيد موجود ضمنا في كل الأبواب الأخرى للكتاب. وهكذا يبدو أن اسبينوزا يبدأ بأهم موضوع في نظره، وهو البحث في الماهية الإلهية، على أساس أن آراءه في هذا الموضوع هي التي ستحدد معالم الحلول التي يأتي بها لكل المشكلات الأخرى التي سيبحثها فيما بعد.

ومع ذلك فمن الممكن القول إن فكرة الله عند اسبينوزا ليست مجرد واحدة من الأفكار التي تعالجها فلسفته. فكل فلسفة اسبينوزا يمكن أن تعد ــ بمعنى معين ــ تفكيراً في الله. ففكرة الله عنده شاملة لكل شيء، ولما كان فهم الأشياء هو، في رأي اسبينوزا، فهم لله أيضاً، فإن كل تفكير في أي موضوع فرعي من موضوعات المعرفة يعد في الوقت ذاته تفكيراً في الله، كما أن معالم فكرة الله لاتتضح على حقيقتها إلا بعد فهم جميع الأوجه الأخرى لمعرفة الأشياء فهما فلسفيا. ويعبر هيلر عن هذا الرأي تعبيرا واضحا إذ يقول: «إن البحث في الله يستغرق فلسفة اسبينوزا من ألفها إلى يائها.»[1] كذلك تقول سو Saw برأي مماثل، إذ

(١) Bernard Heller: «Is Spinozism Compatible with Judaism?» New York, Bloch Publishing Co., 1927. p. 7.

تؤكد أن فلسفة اسبينوزا بأسرها إنما هي تبرير للاهوت من حيث هو علم، وترى في هذه الفلسفة، بالتالي، ردا على من ينكرون إمكان قيام الميتافيزيقا وما تتضمنه من أبحاث متعلقة باللاهوت. وهكذا تصبح كل فلسفة اسبينوزا في نظرها مظهرا من مظاهر إمكان علم الإلهيات(٢).

ومع ذلك فمن الممكن القول، من وجهة نظر أخرى، إن فكرة الله، إذ يتسع نطاقها إلى هذا الحد، تتلاشى في هذه العناصر الأخرى لفلسفة اسبينوزا، بحيث يصبح إيضاح هذه العناصر الأخرى لفلسفته هو الهدف الأساسي، ولاتكون فكرة الله إلا تعبيرا عن الماهية الجامعة لهذه العناصر، وهي الماهية التي لاتوجد مستقلة عن موضوعها. ويزداد هذا الرأي قوة إذا نظر إلى فلسفة اسبينوزا بأسرها من خلال معادلته الأساسية: الله = الطبيعة. فهذه المعادلة، إذا ما فهمت دلالتها على حقيقتها، تجعل البحث في اللاهوت غير ذي موضوع، ما دام البحث في الطبيعة ذاتها، سواء في مجموعها وفي تفاصيلها، يستنفد بذاته كل أطراف المعرفة. وفي هذه الحالة تغدو فكرة الله عنصراً يمكن حذفه من فلسفة اسبينوزا، على أساس أنها مجرد مصطلح من مصطلحات العصور الوسطى التي اعتاد اسبينوزا أن يعبر بها عن أفكاره المغايرة تمام المغايرة لكل الفلسفات المدرسية.

فإذا صح هذا الفهم الأخير، فكيف نوفق بينه وبين ذلك الاهتمام الذي أبداه اسبينوزا ذاته بالفكرة؟ من الممكن أن يقال إن ذلك الاهتمام، الذي جعله يعطي للفكرة موقع الصدارة في مذهبه، إنما يدل بطريقة غير مباشرة على أن تغيير نظرتنا إلى هذه الفكرة هو، في رأيه، أساس حلنا لجميع المشكلات الفلسفية الأخرى، أي أنه يرى أن الفارق بين النظرة الأسطورية والنظرة العلمية إلى الكون هو الذي يتحكم في جميع تفسيراتنا للمشاكل الفلسفية وحلولنا لها. وبعبارة أخرى، فإن الإنكار التام للتفسير اللاهوتي لفلسفة اسبينوزا لايتعارض، بدوره، مع إعطاء فكرة الله أهمية رئيسية في فلسفته، إذا أن الحديث عن هذه الفكرة سيغدو عندئذ وسيلة لعرض آرائه العلمية الجديدة في الكون أو الطبيعة، وهي الآراء التي كانت تمثل بالفعل نظرة انقلابية بالنسبة إلى جميع الفلسفات السابقة عليه.

دلالة فكرة الله في لغة اسبينوزا:

منذ عصر اسبينوزا، نفسه، ظهر الخلاف الذي لايزال قائما إلى اليوم، حول الدلالة الحقيقية لفكرة الله عنده، واتخذ ذلك الخلاف نفس الشكل الذي لايزال

(٢) Ruth Lydia Saw: Vindication of Metaphysics. London (McMillan) 1951. Introdnction.

يتخذه إلى اليوم ـ وهو شكل التضاد الكامل بين رأيين، يؤكد أحدهما أن اسبينوزا كان يعني كل وصف قال به لفكرة الله، وأن الفكرة تحتل لديه، بالتالي، موقعاً أساسيا، وأن آراءه، تبعاً لذلك، لاتتعارض تعارضاً أساسيا مع التراث الديني بمعناه العام، ويؤكد الآخر أن لغة اسبينوزا الظاهرية ينبغي ألاّ تفهم فهما حرفيا، وأن البحث عن معانيها الخفية كفيل بأن يكشف عن أشد أنواع الإلحاد من وراء تعبيراته البريئة المظهر.

ويظهر هذا التضاد منذ اللحظة الأولى لدى مؤرخي حياته المشهورين: لوكاس Lucas وكوليروس Colerus: فالأول يدافع عن اسبينوزا ويؤكد أنه لايجد أي تعارض بين ما قاله اسبينوزا وبين تعاليم المسيح، ويصل به تحمسه له إلى حد أن يقول: «لقد قرأت لمعظم الفلاسفة، وإني لأؤكد عن صدق أنني لم أجد فيهم من يعرض الألوهية بأفكار أروع من تلك التي عرضها بها... اسبينوزا في كتاباته».

ويقول كوليروس بعكس هذه الآراء تماما: فكتاب **الأخلاق** يبدأ في رأيه أولا بداية رائعة: «ومن ذا الذي يشك، حين يقرأ هذه البداية البديعة، في أن فيلسوفا مسيحيا هو الذي يتحدث؟» ولكن عندما يختبر المرء ما يقوله اسبينوزا عن الله اختبارا دقيقا، «يجد أن إلهه ليس إلا شبحا، وإلها خياليا، هو أبعد ما يكون عن الله... فهو يستبيح لنفسه استخدام اسم الله وفهمه بمعنى لم يعرفه أحد من المسيحيين حتى اليوم.» وهكذا يفسر كوليروس إله اسبينوزا بأنه «ليس سوى الطبيعة ـ التي هي لامتناهية حقا، ولكنها جسمية ومادية ـ منظورا إليها في كليتها وبجميع أحوالها.» ولهذا كله لم يجد كوليروس مفراً من أن يصف مذهب اسبينوزا، آخر الأمر، بأنه «أفجر إلحاد عرفه العالم.»

وبقدر ما كانت فكرة الإلحاد هي الشائعة عن اسبينوزا طوال عصره، وخلال القرن الثامن عشر، فإن النزعة الرومانتيكية في القرن التاسع عشر قد أدت بالمفكرين والشعراء إلى حكم مضاد تماما، يتضح في كلمة **نوفالس** المشهورة، التي وصف فيها اسبينوزا بأنه «رجل منتشٍ بالله». بل إن هيجل يرد على الرأي القائل بإلحاد اسبينوزا، على أساس أن هوية الله مع الطبيعة تلغي فكرة الله، فيقول إن الأصح هو القول بأن هذه الهوية تلغي الطبيعة، ولهذا يقترح، بدلا من تسمية مذهبه بالإلحاد (أي اللاإلهية A-theismus) أن يسمى باللاكونية (أو اللاطبيعية A-cosmismus)، بحيث لايكون للكون وجود في ذاته، لأن كل ما يوجد إنما

يوجد في الله[٣].

وهكذا يقول «إن مزاعم أولئك الذين يتهمون اسبينوزا بالإلحاد مخالفة للحقيقة على خط مستقيم؛ فلدى اسبينوزا من الله أكثر مما ينبغي»[٤].

ولكي تكتمل الصورة، فإن التضاد القديم يعود إلى الظهور بين هيجل وبين الهيجلية اليسارية: إذ ينظر فويرباخ إلى مادية اسبينوزا بعين التقدير، ويتحدث بليخانوف عن اسبينوزية ماركس وإنجلز[٥]، ويعترف إنجلز ـ على ما يقال ـ بأنه يؤمن بفكرة اسبينوزا القائلة إن الامتداد والفكر صفتان لجوهر واحد، لأن الفكرة ليست لها من دلالة سوى الدلالة المادية[٦].

هذا الازدواج والتضاد في تفسير فكرة الله عند اسبينوزا ـ وبالتالي في تفسير الاتجاه العام لفلسفته ـ أمر طبيعي. ذلك لأنه حين يصبح الله علة كامنة أو حالة في العالم، يغدو من الطبيعي أن تتشعب التفسيرات في اتجاهين متضادين: اتجاه يذهب إلى أنه صبغ الطبيعة والكون بالصبغة الإلهية، واتجاه آخر لايستخلص من ذلك سوى أن اسبينوزا قد أنكر فكرة العلة الأولى، وفكرة الخلق، ووجود علاقة مزدوجة بين الله والطبيعة، وبالتالي أنكر كل موجود يعلو على الطبيعة.

هذان الاتجاهان ممكنان نظريا على الدوام. ومن المحال أن يتمكن الباحث من المفاضلة بينهما طالما كان يفسر فلسفة اسبينوزا تفسيرا حرفيا. ومع ذلك، فهناك في رأينا وسائل للمفاضلة بين هذين التفسيرين، وهذه الوسائل تؤدي حتما إلى إنكار التفسير اللاهوتي، وتأكيد التفسير الطبيعي للفكرة.

(أ) إحدى هذه الوسائل هي ربط الفكرة بالسياق العام لحياة اسبينوزا ومذهبه. فحين تُختبر الفكرة في سياق حياته، التي كانت حافلة بمظاهر الثورة على التقاليد ولاسيما الدينية منها، والتي كان من وقائعها الحاسمة طرده من الطائفة

---

(٣) يقترب من ذلك قول ياسبرز: «إن المهم في الأمر هو أن (اسبينوزا) عندما نسب الامتداد إلى الله بوصفه صفة له قد أزال طابع اللاألوهية واللاقداسة عن العالم. فليس للعالم الحقيقي أي وجه من غير الله أو مضاد لله».

Die Grossen Philosphen (op. cit.) Bd 1, S. 770.

(٤) Hegel: Lectures... (Vol. III.) p. 281-282.

(٥) G.V. Plekhanov: Les questions fondamentales du marxisme. Paris (Editions Sociales) 1947. p. 23.

(٦) انظر مقدمة هرمان دونكر Hermann Duncker لكتاب Spinozas Stellnng in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. Berlin 1928. ص٦

اليهودية وعدم اعتناقه أي مذهب آخر بعد ذلك ـ عندئذ يبدو التفسير الطبيعي مرجحاً على التفسير اللاهوتي إلى حد بعيد.

ويزداد هذا الترجيح قوة إذا ما نظر إلى الفكرة في ضوء بقية أوجه مذهب اسبينوزا، بل إن هذه الأوجه تكاد تفقد كل معنى لها إذا فهمت فكرة الله عنده فهماً لاهوتيا: فلماذا، مثلا، اعترض اسبينوزا على فكرة حرية الإرادة؟ ولماذا سعى إلى القضاء على ثنائية النفس والجسم، مؤكدا أنهما وجهان لحقيقة واحدة؟ ولماذا أكد الحتمية وسيادة العلّية، وحمل بقوة على كل تفسير للظواهر من خلال فكرة العرضية أو الاتفاق؟ ولماذا كرس كل هذه الجهود لمحاربة فكرة الغائية؟ إن كل وجه من هذه الأوجه في مذهبه لايكون مفهوما على الإطلاق إلا في ضوء تغليب فكرة الطبيعة في المعادلة المشهورة: الله = الطبيعة. وإذا كانت نصوص اسبينوزا وأسلوبه المباشر يؤدي في كثير من الأحيان إلى بث الحيرة في نفس القارىء، ويدفع الكثير من الشراح إلى الإتيان بتفسير صوفي أو روحي لفكرة الله عنده، فعلى هؤلاء أن يذكروا دائماً أن هذه الفكرة ترتبط بسياق عام ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار، وأن هذا السياق يتضمن مجموعة كاملة من الآراء التي تؤدى كلها ـ سواء شاء المرء أو لم يشأ ـ إلى استبعاد العناصر الروحية وتأكيد الفهم الحتمي الدقيق للعالم. ولاجدال في أن الاحتكام إلى هذا السياق كلما تعذرت المفاضلة بين التفسيرات يؤدي إلى وضع حد لكل شك على الفور.

(ب) والوسيلة الثانية هي النظر إلى الفكرة من خلال التفسير الذي قدمناه للمنهج الهندسي، وهو التفسير الذي أكدنا فيه التجاء اسبينوزا إلى طريقة استخدام المصطلح المدرسي واللاهوتي التقليدي بمعان جديدة كل الجدة، وقلنا بوجوب البحث من وراء الألفاظ البريئة عن معانيها الثورية العميقة الكامنة. وبتطبيق هذا المنهج على المشكلة التي نحن بصددها، تغدو فكرة الألوهية هي المحور الذي تدور حوله عملية التعبير الحذر عند اسبينوزا، ويكون أقوى مظاهر الحذر عنده هو تكرار لفظ الله في فلسفته إلى الحد الذي يوحي للقارىء الساذج بأن الفكرة، بكل ارتباطاتها التقليدية، تحتل الموقع الرئيسي في فلسفته، على حين أن المعاني الحقيقية المقصودة تكون مختلفة كل الاختلاف عن هذه الدلالة الظاهرة.

وبعبارة أخرى، فعلينا هنا أن نجيب على سؤال أساسي: هل يتحدد موقف اسبينوزا من فكرة الله على أساس كثرة استخدامه لها؟ الا يمكن أن يكون قد أنكر أصول الفكرة ذاتها رغم تكراره الشديد لها؟ وهل العلامة الوحيدة لإنكار الفكرة هي الامتناع عن استخدام اللفظ ذاته، أم أن هناك علامات أخرى أهم وأخطر؟

من المؤكد أن معظم من كتبوا عن اسبينوزا، أو من تأملوا افكاره بطريقة رومانتيكية، قد تأثروا بالوجه اللفظي لفلسفة اسبينوزا وتجاهلوا معانيها الحقيقية إلى حد بعيد، واستبعدوا تماما أن يكون اسبينوزا قد أنكر فكرة الله، طالما أنهم رأوا اللفظ ذاته يردد على الدوام، أما المعاني ذاتها فقد توارت أهميتها إلى حد كبير في ظل الارتباطات الانفعالية القوية التي يثيرها اللفظ مجردا، في الأذهان. أما اسبينوزا ذاته، فهو، على الأرجح، لم يكن ممن يهتمون بالألفاظ، وطالما ردد أنه لايعبأ بالاسم الذي نطلقه على أي معنى، ما دام المعنى ذاته معترفا به. وهو على أية حال لم يكن يهمه في قليل أو كثير، أن يدخل في صراع مع لفظ Deus اللاتيني، لأن أي لفظ ــ بما هو كذلك ــ هو أقل الأشياء أهمية، ولأن هذا اللفظ، على التخصيص، كان يتخذ في مختلف الحضارات وعصور التاريخ معاني متباينة. والأمر الذي كان اسبينوزا يحرص بالفعل على أن يكافحه هو المعاني الباطلة التي أدخلت على هذا اللفظ، أو على الأصح التشويهات التي طالما أقحمت على المعرفة البشرية من خلال هذا اللفظ. في هذا الميدان فقط كان كفاحه.

* * *

ورغم أن نسبة القائلين بالتفسير الحرفي لفكرة الله عند اسبينوزا هي الغالبة إلى حد بعيد، فإن التفسير الذي نقول به ها هنا ليس منعدم الصلة تماما بالاتجاه العام في تفسير اسبينوزا. فهناك بالفعل شراح آخرون قد وجهوا أنظار قرائهم إلى احتمال وجود تفسير آخر مضاد تماما لحرفية الألفاظ في فلسفة اسبينوزا. وكل ما في الأمر هو أن هؤلاء الشراح قد اقتصروا في تفسيراتهم على أوجه محدودة من فلسفته، ولم يستطع أحد منهم أن يمضي في تفسيره هذا إلى النهاية، وكانوا دائما، في مرحلة أو في أخرى، يقولون بوجود أوجه معينة في هذه الفلسفة لاتتمشى مع هذا التفسير، ويجدون فيها ظواهر يستحيل، في نظرهم، إخضاعها لهذا النمط العام. والبحث الحالي ــ فيما أعلم ــ هو الوحيد الذي يضع منذ البداية فرض التفسير عكس الحرفي لفلسفة اسبينوزا، ويحاول المضي فيه إلى النهاية.

(أ) من هؤلاء المفكرين الذين قالوا بوجود معان أخرى مضادة من وراء استخدام اسبينوزا المتكرر للفظ الله، باركر **Barker** . ففي مقاله المشهور «ملاحظات على الباب الثاني من الأخلاق لاسبينوزا يقول: «من المؤسف (وربما كان، مع ذلك، من المحتم) أن اسبينوزا قد استخدم لفظ Deus على النحو الذي استخدمه عليه؛ ولكن الأدعى من ذلك إلى الأسف أن يرضى مترجموه وشراحه ء استخدامه للكلمة، فيلجأوا إلى المرادف المألوف لها في لغتنا؛ ذلك لأن ما

يدل عليه لفظ Deus عند اسبينوزا ليس هوالله في استخدامه اللغوي المعتاد. ولن آخذ على عاتقي أن أقرر إن كان اسبينوزا ذاته قد استطاع استخدام اللفظ اللاتيني دون أن يتأثر على أي نحو بارتباطاته المعتادة. ولكني أعتقد أن من العسير إلى حد بعيد على القارىء الذي ينطق لغة حديثة[7]، (حتى لو كان يستخدم نصا لاتينيا)، أن يتجنب التأثير، بل التضليل، الذي تؤدي إليه الارتباطات المعتادة لكلمة الله[8] ولهذا السبب يحرص باركر على تجنب لفظ Deus اللاتيني أو لفظ الله **God** قدر المستطاع، ويستبدل به لفظ الطبيعة **Natura** في صيغته اللاتينية وبحرف كبير في البداية، لكي يعبر عن المعاني الحقيقية التي كانت في ذهن اسبينوزا عندما استخدم لفظ Deus.

مثل هذا الفهم لمعنى لفظ الله عند اسبينوزا دقيق إلى حد بعيد، ومع ذلك فنحن نأخذ على المؤلف ــ رغم اقترابه من الصواب ــ أمورا منها:

أنه لم يدرك الدلالة الحقيقية لاستخدام اسبينوزا هذا اللفظ، وهي أنه تعمد هذا الاستخدام. فالأمر لم يكن أمرا يؤسف له، ولم يكن هناك سوء استخدام، وكأن المسألة هي لفظ أسيء اختيار موضعه، وإنما كانت ــ كما قلنا من قبل ــ تنفيذا لخطة متعمدة دفعته إليها ظروف العصر الذي كان يعيش فيه. وهكذا لم يحاول المؤلف أن يجب على السؤال الهام الآتي: لماذا استخدم اسبينوزا التعبيرات الدينية الصريحة، طالما أن هذا رأيه الحقيقي عن الله؟

كذلك لايجزم المؤلف إن كان اسبينوزا قد تأثر بالارتباطات المألوفة لكلمة الله أم لا ــ مع أن من الممكن القطع في هذه المسألة برأي حاسم، ينتهي إليه المرء حتما إذا تأمل السياق العام لفلسفته، الذي خلا تماما من جميع العناصر الغائية والتشبيهية والمتعالية. أما كون القارىء العادي معرضا للوقوع في خطأ فهم اللفظ بارتباطاته الدينية المألوفة، فذلك أمر مقصود ولاشك، إذ أن اسبينوزا كان بالفعل يخشى ثورة هذا القارىء العادي لو أطلعه على أفكاره مباشرة، وكان يتعمد تجنب استفزازه، في الوقت الذي أعطى فيه القارىء اليقظ مفاتيح لأفكاره الحقيقية. ومع ذلك فإن معظم مفسري اسبينوزا كانوا، للأسف الشديد، من فئة القراء العاديين هذه، والدليل على ذلك ما نلمسه جميعا من انتشار هائل للتفسيرات الصوفية واللاهوتية

---

(٧) في الأصل: القارىء الناطق بالإنجليزية.

(٨) H. Barker: «Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics». Article in «Mind», Vol. 47, 1938. p. 168.

لآرائه.

(ب) ويتخيل ولفسون في الجزء الأول من كتابه فلسفة اسبينوزا حديثا خياليا يخاطب فيه اسبينوزا خصومه الخياليين من فلاسفة العصور الوسطى، فيقول إنه سيستخدم كلمة الجوهر ـ الشائعة في العصور الوسطى ـ في معانٍ تجمع كل الصفات التي كان هؤلاء الخصوم يعزونها إلى كلمة الله، ويقول لهم: «ولما كنت غير معتاد على التنازع على الأسماء وحدها، فسوف أستبقي لفظكم الخاص، وهو لفظ الجوهر، بوصفه بديلا فلسفيا عن لفظ الله المليء بالتقوى، وسوف أكشف بتعبيراتكم ذاتها، عن فهم جديد لطبيعة الله وعلاقته بالعالم». وبعد أن يتم تحديد هذا الفهم الجديد من خلال لفظ الجوهر، يواصل اسبينوزا كلامه المتخيل قائلا: «هكذا وصفت الجوهر، كما أقول به، بجميع الأوصاف التي تستخدمونها في تعريفكم الشكلي لله. والآن... سوف أجمع بين لفظي الله والجوهر وأقول «الله»، أو الجوهر المؤلف من صفات لامتناهية تعبر كل منها عن ماهية أزلية لامتناهية، موجود بالضرورة» (القضية ١١). وبعد أن أوضحت الآن ما أعنيه بلفظ الله، فإني لم أعد أخشى أن يُساء فهمي. ولذلك فسوف أسقط لفظ الجوهر من الآن فصاعدا، واستخدم بدلا منه لفظ الله.»(٩).

ومن الواضح أن ولفسون يعترف، من خلال ما يقوله هنا على لسان اسبينوزا، بوجود عملية إخفاء أساسية تعمّد فيها اسبينوزا أن يصوغ معانيه الجديدة في قوالب مدرسية تقليدية، وحرص على أن يوضح أولا المعاني الجديدة التي يستخدم بها كلمة الله قبل أن يدخلها في كتاباته. وهذا كله اتجاه سليم في فهم اسبينوزا، ولكن المؤسف أن ولفسون نفسه، كما سنرى في مواضع متعددة، لم يتمسك به دائما، وطالما انزلقت إلى كتاباته المعاني والارتباطات التقليدية للألفاظ الحرفية، بحيث كان في كثير من الأحيان يقع فيما حذر القارىء منه.

(حـ) ويرى ليوشتراوس أن استخدام اسبينوزا للفظ الله في مستهل كتابه الرئيسي يخفي، ولا يكشف، نقطة بدايته الحقيقية. أي أنه عرض آراءه في الأخلاق بطريقة تركيبية، وأخفى التحليل الذي لابد قد سبق هذا التركيب. ومعنى ذلك أن اسبينوزا قد «أخفى الاستدلال الكامل، الفلسفي والاجتماعي أو السياسي، المؤدي إلى تلك التعريفات التي يروع لها القارىء، وفي الوقت ذاته هذا القارىء عندما يفتح ذلك الكتاب. فإذا كان صحيحا أن إله اسبينوزا لفظ مهدىء

(٩) Wolfson: The Philosophy of Spinoza (op. cit.) Vol. 1.158, 159.

an appeasing term[10]، فإنه يتعين على المرء عندئذ أن يعيد كتابة الأخلاق بأسرها، دون أن يستخدم هذا اللفظ، أي بالبدء من المبادىء الإلحادية الخفية لدى اسبينوزا»[11]

(د) وإذا كان ليوشتراوس قد افترض إمكان إعادة كتابة الأخلاق مع حذف لفظ الله الذي يعده لفظاً أدخل على الكتاب لتهدئة مشاعر القارىء أو عدم استفزازها بالمعاني الثورية التي تضمنها الكتاب، فإن هناك رواية قديمة انتشرت بعد وفاة اسبينوزا بزمن غير طويل، مؤداها أن كتاب الأخلاق وُضع أصلا دون أن يأتي فيه لفظ الله وأن هذا اللفظ أدخل فيها بعد تحوطا وحذرا. وهكذا فإن هذه الرواية تفترض بالفعل حدوث ما دعا إليه ليوشتراوس، وتذكر أن ذلك ما قام به اسبينوزا نفسه في بادىء الأمر. ونظراً إلى ما لهذه الرواية من دلالة هامة، فسوف نذكرها هنا بنصها[12]:

«لقد بلغني من شخص جدير بالثقة، نقل إليّ هذه الرواية كتابة بخط يده، أن اسبينوزا قد ألف كتابه المزعوم «الأخلاق مبرهنا عليها هندسيا» باللغة الفلمنكية، وأنه أعطاه إلى طبيب يدعى لويس ماير ليترجمه إلى اللاتينية، وأن كلمة الله لم تكن موجودة فيه قط، ولم تكن توجد إلا كلمة الطبيعة، التي زعم أنها أزلية.

«وقد حذره الطبيب من أن ذلك سيجر عليه مشاكل ضخمة، إذ سيقال إنه ينكر وجود إله، وأنه يستبدل به الطبيعة، وهي لفظ أليق بالمخلوق منه بالخالق. فوافق اسبينوزا على هذا التغيير، وظهر الكتاب على النحو الذي نصحه به ماير. وفي وسع المرء أن يدرك بسهولة، عند قراءة ذلك الكتاب، أن لفظ الله ليس إلا لفظاً وهمياً، إن جاز هذا التعبير، يستخدمه لتضليل القارىء».

---

(١٠) هذا التعبير مقتبس من كتاب ولفسون: The Philosophy of Spinoza, Vol. 1, p. 177:

«إن الله عند اسبينوزا ليس إلا لفظاً مهدئاً يعبر عن أشمل مبدأ في الكون».

[أنظر الملحوظة التالية].

(١١) Leo Strauss: Persecution and the Art of writing p. 189.

ويلاحظ في عبارة المؤلف الأخيرة أنها يمكن أن تُعد رداً على المحاولة التي قام بها «ولفسون» في كتابه «فلسفة اسبينوزا»، لإعادة كتاب «الأخلاق» كما كان يمكن أن يتصوره الكهنة اليهود وفلاسفة العصور الوسطى، إذ أنه يلوم ولفسون ضمناً على هذه المحاولة، ذاكراً أنه طالما اعترف بأن كلمة الله عند اسبينوزا «لفظ مهدىء» فقد كان من واجبه أن يحاول إعادة كتابه «الأخلاق» دون هذا اللفظ المهدىء، وهو عكس ما فعله ولفسون.

(١٢) أورد هذه الرواية Constantin Brunner في كتابه Spinoza contre Kant Paris (Vrin) =

هذه الرواية باطلة دون شك، وذلك على الأقل في الجزء الذي جاء فيه أن الكتاب قد تُرجم إلى اللاتينية، إذ أن اسبينوزا قد ألفه بالاتينية مباشرة. ومع ذلك فإن صحة الرواية أو بطلانها ليس هو المهم في الأمر، وإنما المهم هو أن معاصري اسبينوزا، أو الأجيال التالية له مباشرة، قد فهمت المقصد الحقيقي لاسبينوزا أفضل مما فهمه كثير من الكتاب المحدثين. فالرواية ذات دلالة رمزية على الاتجاه الحقيقي لفكر اسبينوزا. ومن الصعب أن نتصور أن اسبينوزا قد أضاف لفظ الله فيما بعد بناء على نصح أو تحذير قدم إليه. ولكن الدلالة الهامة للرواية هي أن من الممكن حذف لفظ الله من كتاب اسبينوزا الرئيسي والاستعاضة عنه بلفظ الطبيعة (وهو أمر لايخالف تعاليم اسبينوزا ذاته، بل هو استجابة مباشرة لمعادلته المشهورة: الله = الطبيعة)، دون أن يستتبع ذلك أي تناقض. أي أن من الممكن، بعبارة أخرى، تفسير فلسفة اسبينوزا تفسيرا متسقا (بل أكثر اتساقاً في الواقع، من معظم التفسيرات الشائعة)، إذا جُعلت الفكرة الرئيسية فيه هي فكرة الطبيعة، لافكرة الله. فإذا كان هذا هو مغزى تلك الرواية، فإن القائلين بها (حتى لو كانوا قد اختلقوها) قد فهموا اسبينوزا على نحو أفضل من فهم معظم الكتاب المعاصرين له.

وإنه لمن الأمور التي تدعو إلى الدهشة حقا أن يكون فهم معاصري اسبينوزا، على بساطتهم العقلية، أفضل كثيراً من فهم الكتاب الحاليين له، رغم كل ما يتميزون به من علم أغزر وتجارب أعمق. ويعلل ليوشتروس ذلك بأنه راجع إلى أن ظاهرة التخفي، في التعبيرعن الآراء Exotericism، وأسباب هذا التخفي، كادت أن تصبح منسية تماماً[١٣]. وهذا تعليل عميق، إذ أن المرء إذا كان منتميا إلى مجتمع يكون من الضروري. فيه إخفاء الآراء المخالفة للتقاليد الدينية أو الاجتماعية أو السياسية السائدة، يغدو أقدر على كشف المعاني الخفية من وراء التعبيرات المستترة للآخرين. فالمجتمع الذي عاش ظاهرة الصراع الفكري والتخفي والاضطهاد، أقدر على قراءة ما بين السطور من ذلك الذي نسي هذه الظاهرة وتخلص منها. ونستطيع أن نضيف إلى ذلك تعليلا آخر، هو أن تدين نقاد اسبينوزا من معاصريه كان تدينا مباشراً لايعرف التواء ولا تحويرا: فالمتدين كان متعصبا لعقيدته بصورتها الحرفية، وكان يدرك بسليقته كل مايتنافى مع هذه الصورة الحرفية ولايتردد في نقده. أما مفكرو اليوم، ولاسيما ذوو

(trad. fran.) 1933. (هامش ص ٢٩ و ٣٠). وقد اقتبسها من مجموعة: «Bibliothéque ancienne et moderne» de Jean de Clercs, t. 22, 1, p. 185.

(١٣) Leo Strauss: op. cit. p. 190.

النزعات الدينية منهم، فإنهم قد اعتادوا الأساليب الملتوية المطاطة في التفسير، وهي الأساليب التي تتيح لهم تأويل أي نص يتعارض مع حرفية العقيدة على نحو كفيل بتقريبه، بأكثر الطرق تصنعاً، من فهمهم الخاص للدين. بل إن فهمهم هذا ذاته قد وُسّع وحُوّر بحيث يمكنه أن يتفق مع أي مذهب هو في نظر المنطق السليم مضاد للعقائد في صورتها الأصلية. وهذا ما جعل المحدثين يجدون دائما في فلسفة اسبينوزا ما يتفق مع العقائد الشائعة، بعد تأويلهم لتلك الفلسفة وتحويرهم لهذه العقائد. وفي هذا، دون شك، إساءة لفهم اسبينوزا من وجهة نظر التفسير الموضوعي السليم.

* * *

إن مشكلة تفسير فكرة الله عند اسبينوزا هي، في رأينا، مشكلة المفاضلة بين الألفاظ والمعاني. فلغة اسبينوزا تبدو تقية ورعة متمشية مع كل التقاليد الدينية الشائعة في عصره. ولكن معانيه تسير في طريق مخالف لذلك كل الاختلاف، إذ تهدّم الأفكار الأساسية التي يرتكز عليها ذلك التراث الديني الشائع. وهنا يكون على المرء أن يفاضل بين أخذ الألفاظ بمعانيها الحرفية، فيكون عليه حتما أن يصف اسبينوزا بالتناقض، وبين مراعاة المعاني الأصيلة في فلسفته، والتخلي عن حرفية الألفاظ وتطويعها لما تقتضيه هذه المعاني، وعندئذ يزول كل تناقض، وتبدو فلسفته متسقة من بدايتها إلى نهايتها.

ولقد أشار اسبينوزا، في أكثر من موضع، إلى سوء فهم العامة لفكرة الله؛ فقال مثلا: «ليس لدى الناس معرفة لله تماثل في وضوحها معرفتهم للأفكار العامة، إذ أنهم يعجزون عن تخيل الله مثلما يتخيلون الأجسام، وهم أيضا يربطون بين لفظ الله وبين صور الأشياء التي اعتادوا رؤيتها، وهو ما يبدو أمرا لامفر منه، إذ أنهم بعد كل شيء بشر، وهم يتأثرون دوما بالأجسام الخارجية. والحق أن من الممكن إرجاع كثير من الأخطاء إلى هذا الأصل، أعني كونهم لايطلقون الأسماء على الأشياء بطريقة دقيقة... وكم ثار من الخلاف بسبب عدم إيضاح الناس معانيهم بدقة، أو عدم فهمهم معاني الآخرين على النحو الصحيح[١٤]».

وإذن فقد كان اسبينوزا يربط ربطاً واعياً بين الخلاف حول فكرة الله وبين نظرة الناس إلى علاقة الألفاظ بمعانيها. ونستطيع أن نقول إنه عندما وضع منهجه الهندسي، واستخدم ما أسميناه من قبل بطريقة المعادلات في التعبير عن معانيه

---

(١٤) E, II, 47, note.

الحقيقية، كان يقوم باختبار لقدرة العقول على متابعة المعاني الجديدة إذا غُلّفت في ألفاظ مألوفة لها في أذهان الناس ارتباطات انفعالية قوية، أو قدرتها على فهم فلسفته ذات الاتجاه العلمي الواضح من وراء القوالب المدرسية أو اللاهوتية التي صيغت بها. ولكن الذي حدث هو أن مجرد الاحتفاظ باللفظ التقليدي قد دفع معظم الأذهان إلى الاحتفاظ بالمعاني التقليدية كلها، أو على الأقل، إلى الرجوع إليها من آن لآخر بطريقة لاشعورية، مخالفة في هذا كله تعاليم مؤلفها نفسه.

والواقع أننا لو شئنا أن نلتزم الدقة الكاملة لقلنا إنه لاجدوى من إثارة مشكلة اعتراف اسبينوزا بفكرة الله أو عدم اعترافه بها. ذلك لأن مجرد إثارة هذه المشكلة يعني تركيز الاهتمام في اللفظ ذاته، وهو في الواقع مظهر لمدى سيطرة الألفاظ على الأذهان بحيث تطغى على المحتوى العقلي الذي تشير إليه. فالمشكلة، إذا ما شئنا أن نعبر عنها بدقة، لاتصاغ على النحو الآتي: هل اعترف اسبينوزا بفكرة الله أم لم يعترف؟ وإنما ينبغي أن تصاغ على هذا النحو: هل تتفق صفات المبدأ الأساسي للظواهر في فلسفة اسبينوزا، مع الصفات التقليدية اللاهوتية لفكرة الله أم لاتتفق؟ فإذا اتضح أن الإجابة على هذا السؤال إنما تكون بالنفي، فعندئذ لايكون ثمة جدوى من الجدل حول الاسم الذي أطلقه اسبينوزا على هذا المبدأ الأساسي، إذ لن تعود لهذا الأسم أية دلالة فلسفية حقيقية طالما أن طبيعة مدلوله ذاتها قد اختلفت، وتصبح الدلالة الوحيدة له اجتماعية، مرتبطة بحياة اسبينوزا ذاته وظروف عصره.

ونستطيع أن نضرب للمعنى الذي نقصده ها هنا مثلا كفيلا بإيضاحه إلى حد بعيد، وهو مثل مستمد من حياتنا السياسية المعاصرة. فربما كان أقرب تشبيه إلى تفاوت معاني كلمة الله بين اسبينوزا وبين اللاهوتيين، في عصرنا هذا، هو اختلاف معنى كلمة الديمقراطية لدى كل من النظامين الاجتماعيين الرئيسيين الموجودين اليوم. فهناك نظامان اجتماعيان متضادان تماما، يؤكد كل منهما أنه هو الذي يمثل الديمقراطية، ولكن كلا منهما يستخدم الكلمة ــ كما هو معروف ــ بمعنى مخالف تماما لمعنى الآخر. فالمؤمن بالنظام الرأسمالي يقول: الديمقراطية في نظري هي الانتخاب الحر المباشر، وتعدد الأحزاب، والإقلال من تدخل الدولة إلى الحد الأدنى، وترك الاقتصاد (وغيره من القطاعات إذا أمكن) حراً دون تخطيط، وترك الصحف تعبر عما تشاء من الآراء. أما المؤمن بالنظام الاشتراكي فإنه يأتي بمعنى جديد للفظ الديمقراطية، فيقول: إن الديمقراطية هي تنظيم المجتمع على نحو تُضمن فيه للجميع فرص متكافئة، ويُقضى على الفوارق الطبقية، وتتحول ملكية وسائل

الإنتاج إلى المجتمع لا إلى الأفراد، ويتدخل ذلك المجتمع ـ ممثلا في الحكومة ـ في تنظيم الاقتصاد وتخطيطه (وربما في غير الاقتصاد من القطاعات أيضا). وهو ينتقد فكرة حرية الصحافة في الديمقراطية الرأسمالية بأنها ليست حرية على الإطلاق، لأن تلك الصحف التي تزعم أنها حرة إنما تخضع في الواقع للمصالح الطبقية لملاكها والمعلنين فيها، وتعبّر بالتالي عن آرائهم وحدهم.(١٥).

ورغم أن الارتباطات الرأسمالية لكلمة الديمقراطية أقدم عهدا وأكثر شيوعا في العصر الحديث، فإن ذلك لايمنع المؤمن بالاشتراكية من الدفاع أيضاً عن الديمقراطية، وذلك بعد أن يجعل مضمونها مطابقا لتعريفه الخاص لها. وبهذا يكون قد قَبِل اللفظ، ولكن بمعنى جديد تماما. فهل يجوز، لمجرد كونه قَبِل هذا اللفظ، أن نقول إنه قد اقترب من المؤمن بالرأسمالية؟ إن الواجب في هذه الحالة، بالطبع، هو أن نغض النظر تماما عن الهوية بين الالفاظ، ونبحث عن المعاني الحقيقية من ورائها، وألاّ يمنعنا تشابه ألفاظ الفريقين من القول بأن موقفيهما متضادان تماما. وكما أن من العبث أن يقال إن الاشتراكي قد اقترب من الرأسمالي لأن كليهما يدعو إلى الديمقراطية، فمن العبث أيضا أن يقال إن اسبينوزا قد اقترب من وجهة النظر اللاهوتية أو المدرسية لمجرد كونه قد ردد كلمة الله مثلهم. فلابد، في الحالتين، من غض النظر عن اللفظ وتركيز الاهتمام على الحقيقة الكامنة من ورائه، وتحديد المواقع الحقيقية لكل طرف على أساس معانيه، لا ألفاظه.

ومع ذلك فإن المشكلة، عند اسبينوزا، تزداد تعقدا لأنه لم يقتصر على استخدام لفظ الله بمعان جديدة فحسب، وإنما كان حريصا كل الحرص على الاحتفاظ بمجموعة كاملة من التعبيرات التقليدية، مثل إطاعة الأوامر الإلهية، والحب الإلهي، وتقوى الله، الخ... وذلك كله يزيد من احتمال وقوع القارىء في خطأ التفسير المضاد لمعانيه الحقيقية، وهو بلا شك يعلل وجود هذا العدد الهائل من التفسيرات غير الدقيقة لفلسفته. وبعبارة أخرى، فاسبينوزا لم يقتصر على استخدام الألفاظ التقليدية بمعانٍ جديدة فحسب، بل إنه يحاول دائمًا أن يستخدم هذه الألفاظ في تركيبات توحي بأنها مازالت محتفظة بمدلولاتها القديمة ـ وهدفه من ذلك هو أن يثبت أن

---

(١٥) يوازي هذا النقد الأخير، إلى حد بعيد، نقد اسبينوزا لفكرة حرية الإرادة في مفهومها التقليدي: إذ يظن الإنسان أنه حر بينما هو في الواقع مقيد بعوامل خارجية لايستطيع الخلاص منها، وتتحكم فيه حتى لو لم يشعر بذلك. ففي كلتا الحالتين شعور خارجي بالحرية يغفل الحتمية الكامنة التي يكتشفها التحليل والتشريح العلمي للموقف وللظروف المتحكمة فيه.

المعاني الجديدة كفيلة بتحقيق جميع الأغراض التي كانت تستخدم من أجلها المعاني القديمة،رغم تمشّي الأولى مع النزعة العلمية واستبعادها للخرافة.

وهنا يغدو المجهود الذي ينبغي أن يبذل في تفسيره مجهودا مضاعفا: هو إثبات أن المعنى الجديد للفظ متسق حتى من خلال عشرات التركيبات والتعبيرات التي توحي بعكس ذلك، والتي يميل القارىء بطبيعته إلى تفسيرها بالطريقة التقليدية وكشف المغزى الحقيقي لحرصه المتعمد على أن يظهر كما لو لم يكن مخالفا للتراث.

٢ ـ الصفات الإلهية وفكرة الطبيعة

كانت فكرة الله أو الطبيعة هي الفكرة الأقوى ظهورا في فلسفة اسبينوزا. وقد وجد هذا التعبير تفسيرات متعددة، رغم وضوحه الظاهر. وقيل إن الهوية التي يضعها اسبينوزا بين الله وبين الطبيعة ليست كاملة. بل إن الكثيرين من الشراح، رغم اعترافهم بالمبدأ الرئيسي القائل إن اسبينوزا يقرن دائما بين الله وبين الطبيعة وبين الجوهر، قد تجاهلوا هذا المبدأ في كثير من الأحيان، وكانت تنزلق في كتاباتهم، عن وعي أو دون وعي، كثير من المعاني التقليدية لفكرة الله، وهي نفس المعاني التي كرس اسبينوزا ذهنه لانتقادها.

وينبغي أن تكون نقطة البداية في بحثنا لهذا الموضوع هي تحديد المقصود على وجه الدقة من تلك المعادلة التي جمع فيها اسبينوزا بين الله والطبيعة، وذلك ببحث الصفات التي نسبها اسبينوزا إلى فكرة الله، ومقارنتها من جهة بالصفات التي يعزوها التراث الديني إلى هذه الفكرة، ومن جهة أخرى بالصفات التي يمكن أن تُعزى إلى الطبيعة. وعلى أساس هذا البحث المقارن نستطيع أن نجيب على السؤال: هل كان المقصود من فكرة الله عند اسبينوزا هو النظام الكلي للأشياء، أو الطبيعة في مجموعها، أم أن المقصود منها شيء يزيد على الطبيعة؟

ولهذا البحث في الصفات الإلهية، ومدى انطباقها ـ أو عدم انطباقها ـ على مفهوم الطبيعة أهميته القصوى في تفسير فلسفة اسبينوزا. ذلك لأن الكثير من المفسرين يتحدثون عن إله اسبينوزا كما لو كان هو ذاته الإله التقليدي، وكل ما في الأمر أن صفات معينة قد تغيرت فيه، دون أن يطرأ على الدلالة العامة للفكرة أي تغير. وسوف تمر بنا خلال هذا الفصل أمثلة متعددة لهذه الطريقة في تفسير اسبينوزا، وهي في اعتقادنا دليل حاسم على أن اسبينوزا فيلسوف لم يفهم بعد فهما كاملا.

* * *

استخدم اسبينوزا، للتفرقة بين تصوريّ الله والطبيعة، تعبيري الطبيعة الطابعة **natura naturans**والطبيعة المطبوعة **natura naturata** وهو يفرق بين هذين التعبيرين على النحو الآتي «أعني بالطبيعة الطابعة ما يوجد في ذاته، وما يتصور بذاته، أي ما للجوهر من صفات تعبر عن الماهية الأزلية اللامتناهية؛ وبعبارة أخرى. . . أعني بها الله، بقدر ما يعد علة حرة.»

«وأعني بالطبيعة المطبوعة كل ما يتلو من ضرورة طبيعة الله، أو أية صفة من صفات الله، بقدر ما تعد أشياء توجد في الله، ولايمكن أن توجد أو تتصور من دون الله[١٦]».

هنا تكون الطبيعة الطابعة هي النظام الشامل للأشياء، من حيث إنه ذو وجود ضروري، ولايمكن أن يتصور بغيره لأن شيئا لايخرج عنه، كما أن العلية فيه باطنة، أي لايتحكم فيه شيء خارج عنه. أما الطبيعة المطبوعة فهي الأوجه الجزئية أو المكونات الموجودة في العالم من حيث هي تعبير جزئي عن الصفات الشاملة للجوهر: ومن أمثلتها الأجسام الفردية، التي هي أوجه لصفة الجسمية الشاملة في الجوهر، وهي أوجه لاتفهم قوانينها بذاتها، بل ينبغي دائمًا ربطها بالكل الشامل الذي تنتمي إليه.

ويصف اسبينوزا الطبيعة بصفات ترتبط عادة بالصفات الإلهية ارتباطاً وثيقا، فيقول مثلا «وإذن فالطبيعة، التي لاتأتي من أية علة، والتي نعلم مع ذلك أنها موجودة، ينبغي بالضرورة أن تكون كائنا كاملا، من صفاته الوجود[١٧]».

والمشكلة الحقيقية ـ إذا كانت الطبيعة في مجموعها تتصف بالأوصاف الإلهية التقليدية ـ هي أن نحدد نوع الأوصاف التي يعزوها اسبينوزا عادة إلى فكرة الله، لنقرر مدى اتفاقها مع فكرة الطبيعة. وسوف نجد أن البحث في هذه الأوصاف ينقسم إلى موضوعات ثلاثة:

(أ) استبقاء الأوصاف المشتركة بين الفكرتين:

في التعريف السادس من مجموعة التعريفات التي يستهل بها اسبينوزا كتاب الأخلاق، يعرف الله بأنه «كائن لامتناه بصفة مطلقة، أي أنه جوهر ينطوي على صفاتلامتناهية، تعبر كل منها عن ماهية أزلية لامتناهية».

---

(١٦) E, I, 29.

(١٧) Court traité. 1 ere partie, Chap. II, § 17, No, 3 (p.79, édition de la Pléiade).

وينبغي أن نلاحظ هنا، أولا، الدلالة البالغة لنفس فكرة وضع تعريف لله ضمن التعريفات الأولى في كتابه. فمن المشكوك فيه إلى حد بعيد أن يكون هناك أي فيلسوف آخر قد استهل كتابا رئيسياً له بعبارات منها: أعني بالله كذا وكذا. . . ذلك لأن اللفظ في نظر الفلاسفة التقليديين مفهوم بذاته، لايحتاج إلى تعريف (إلا إذا جاء ذلك التعريف وسط البحث لإثبات نقطة معينة فحسب). أما إدراج لفظ الله ضمن مجموعة أخرى من الألفاظ التي يراد تنبيه القارىء إلى معانيها الجديدة، فهذا أمر لانلمسه إلا لدى اسبينوزا. وهو عنده يعني أنه ينبه القارىء تنبيها صريحاً إلى أن تلك الفكرة ليست تلك التي ألفها واعتادها طوال حياته. وفي محاولة التعريف الاستهلالي هذه خروج تام على المألوف في عالم الفلسفة واللاهوت حتى ذلك العصر، لأن المفروض أن معنى كلمة الله يفرض ذاته على المفكر، وليس المفكر هو الذي يحدد هذا المعنى بقوله أعني. فهنا تصبح الفكرة أداة في يد الفيلسوف لإثبات مواقف معينة، وليست فكرة تفرض نفسها على العقل البشري وتأتي معها بمعانيها دون أن يملك هذا العقل تغييرها أو التحكم فيها.

فما هي الأوصاف التي تستخلص من هذا التعريف؟ إنها هي الشمول واللانهائية المطلقة، أي مجموع الوجود بما فيه من صفات لانهائية، كل صفة منها تعبير عن وجه لانهائي، مكتفٍ بذاته، من الأوجه التي يمكن أن يفهم بها الوجود.

هذا التعريف هو النمط الذي يتكرر، مع اختلافات بسيطة، في المواضع المختلفة من كتابات اسبينوزا. ففي الرسالة رقم ٢، مثلاً، يعرّف الله بأنه «موجود يتألف من صفات لامتناهية، كل منها لامتناه أو مطلق الكمال في نوعه. . .» وفي أول قضية يتحدث فيها عن الله، في كتاب الأخلاق، يقول: «الله، أو الجوهر المؤلف من صفات لامتناهية، كل منها يعبر عن ماهية أزلية لامتناهية، يوجد بالضرورة.»[(١٨)] ثم يعبّر عن شمول فكرة الله أوضح تعبير فيقول: «كل ما يوجد، يوجد في الله، ولايمكن أن يوجد شيء أو يتصور دون الله[(١٩)]».

وهكذا يحدد اسبينوزا لفكرة الله، في تعريفاته الأساسية، الأوصاف الآتية: الوجود الضروري، واللانهائية، والأزلية، والشمول. كل هذه الأوصاف لاتتعارض على الإطلاق مع مفهوم الطبيعة من حيث هي مبدأ خلاق أو الطبيعة بوصفها النظام الكلي الشامل للعالم. ولقد رأيناه من قبل يصف الطبيعة بأنها موجودة بالضرورة، أما كونها لانهائية وشاملة لكل ما هو موجود، وأزلية (في قوانينها التي

(١٨) E, I, 11.

(١٩) E, I, 15.

لاتتبدل)، فهذا أمر يقره أي تفكير سليم.

ويقرر اسبينوزا أن الوجود والماهية، في الله، شيء واحد[20]، ومن الممكن أن تستخلص من ذلك صفة الوحدة. ومع ذلك فإنه يرى في موضع آخر أن إطلاق هذه الصفة فيه قدر من الافتقار إلى الدقة: «فنحن لانستطيع تصور الأشياء متصفة بصفة العدد إلا بعد ردها إلى جنس مشترك. فإذا كان في يدك مثلا دينار ودرهم، فلن يخطر بذهنك العدد: اثنان، إلا إذا أدرجت الدينار والدرهم تحت جنس واحد، هو قطعة النقود... ومن هذا يتضح أن الشيء لايمكن أن يقال عنه إنه واحد، أو وحيد، إلا بعد تصور شيء آخر له نفس تعريف الأول. غير أنه لما كان وجود الله هو ذاته ماهيته، ولما كنا لانستطيع أن نكوّن عن ماهيته فكرة عامة، فمن المؤكد أن من يقول عن الله إنه واحد أو وحيد إما أنه لم يكوّن فكرة صحيحة عنه، أو يتحدث عنه بطريقة تفتقر تماما إلى الدقة».

(ب) إضافة أوصاف لاتنطبق إلا على فكرة الطبيعة:

والوصف الذي يخطر على الذهن تواً، في هذا الصدد، هو وصف **الامتداد**، الذي كان في رأي اسبينوزا من أوصاف الله، شأنه تماماً شأن وصف **الفكر**.

وتظهر فكرة مادية الله بوضوح في التعريف الأول في مستهل الباب الثاني من الأخلاق، إذ يقول: «أعني بالجسم ذلك الحال mode الذي يعبر على نحو محدد عن ماهية الله بقدر ما يعد شيئاً ممتداً». وفي القضية الأولى من ذلك الباب نفسه يبرهن اسبينوزا على أن «الفكر من صفات الله، أي أن الله كائن مفكر» وفي القضية الثانية يحيل القارىء إلى برهانه على القضية السابقة، لكي يثبت به القضية الموازية: «الامتداد من صفات الله، أي أن الله كائن ممتد». فالله إذن عند اسبينوزا كائن مفكر وممتد. وما يقال عنه في مجال الفكر يقال مثله تماماً في مجال الامتداد (وله بالطبع صفات لامتناهية بالإضافة إلى هاتين، ولكننا لاندرك سواهما).

ويدرك اسبينوزا أن هناك اعتراضات متعددة توجه إلى فكرة وصف الله بالامتداد، ولكنه يتولى الرد عليها كلها. من هذه الاعتراضات أن المادة متناهية ومنقسمة، وبالتالي لايمكن أن ينتمي ما هو متناه ومنقسم إلى الماهية الإلهية. أما اسبينوزا فقد أثبت، على العكس من ذلك، أن المادة لامتناهية، أو على الأصح أن الجوهر المادي لامتناه ولا منقسم. وعلى ذلك فإذا قال المعترضون بعد ذلك إن وصف المادية لايليق بالكمال الإلهي، فإنه يرد بأن المادة، بوصفها لامتناهية،

---

(20) E, I, 20.

لايمكن أن تكون غير جديرة بالماهية الإلهية، وطالما أنها نابعة ـ ككل شيء آخر ـ عن طبيعة الله فلا بد أنها تتمشى بدورها مع الكمال الإلهي. ويعبر اسبينوزا عن ذلك بقوله: «إن جميع من فكروا على أي نحو في الطبيعة الإلهية، ينكرون أن يكون لله جسم. وهم يجدون على ذلك دليلا واضحاً في أننا نعني بالجسم كمية متحددة، طولها كذا وعرضها كذا وعمقها أو ارتفاعها كذا، ولها شكل معين، وهكذا تكون نسبة مثل هذا الشيء إلى الله ، الذي هو كائن لانهائي على نحو مطلق، هي أكثر الأمور امتناعاً[21]». ومن ذلك نستطيع أن نستخلص المعنى الذي يقصده اسبينوزا من القول إن لله امتداداً: فهو لايعني أن له مقداراً محدداً من المادة، ذا أبعاد معلومة وإنما يعني أن الامتداد اللانهائي صفة من صفاته، أي وجه من الأوجه التي يمكن أن يُنظر بها إليه أو تُفهم بها طبيعته. ومن المؤكد أن أحوال الامتداد فقط، أي الأشكال التي يتخذها، هي التي تتعدد وتقبل الانقسام. أما الطبيعة الأصلية للمادة فلا تقبل انقساماً ولاتعدداً، وهي لانهائية مثلما أن العالم، التي هي وجه من أوجه النظر إليه، لانهائي بدوره.

وكما قلنا من قبل في صدد تعريف الجوهر وصفاته، فمن الخطأ أن يقال إن اسبينوزا يقول بوجود صفات مختلفة تتميز بها فكرة الله ـ أو الجوهر الشامل ـ بحيث تفسر كل صفة منها جانباً معيناً في الفكرة. فأبعد الأمور عما يقصده اسبينوزا هو أن الله، بوصفه جوهراً، تحمل عليه صفات معينة، كالفكر والامتداد، وإنما كان هدفه الحقيقي هو أن يؤكد أن كلا من هذه الصفات هي ذاتها الجوهر منظوراً إليه من الوجه الذي تمثله هذه الصفة. وكل صفة تستغرق الجوهر كله، وتمثله تمثيلا كاملا بطريقتها الخاصة. وعلى ذلك فحين يقول اسبينوزا إن الله ممتد يعني أن من الممكن النظر إلى فكرة الله من وجه الأمتداد بحيث يكون هذا الوجه شاملا لكل جوانب الفكرة، مثلما أن الوجه الفكري يمكنه بدوره أن يشمل كل جوانبها من ناحيته الخاصة.

وهكذا نصل مرة أخرى، على مستوى الكون الشامل، إلى فكرة اسبينوزا الرئيسية القائلة: «إن نظام الأفكار وترابطها هو ذاته نظام الأشياء وترابطها»[22]. وعلى ذلك «فسواء نظرنا إلى الطبيعة من خلال صفة الامتداد، أو من خلال صفة الفكر، أو من خلال أية صفة أخرى، فسوف نهتدي إلى نفس النظام، أو نفس سلسلة العلل، أعني أن نفس الأشياء تتعاقب في كل حالة... وبقدر ما ننظر إلى

---

(٢١) E, I, 15 (note).

(٢٢) E, II, 7.

الأشياء بوصفها أحوالا للامتداد، ينبغي أن نفسر الطبيعة كلها عن طريق صفة الامتداد وحدها، وكذلك الحال في الصفات الأخرى...»[٢٣]. وينبغي أن نتنبه جيداً إلى هذه العبارة الأخيرة، لما لها من دلالة خطيرة على اتجاه تفكير اسبينوزا: فطالما أنك تبحث الأشياء من حيث هي ممتدة، فمن الواجب ألا تقحم في تفسيرك لها أي عنصر آخر سوى العناصر المتصلة بالامتداد؛ ومثل هذا يقال على النظرة إلى الأشياء من خلال صفة الفكر. ومعنى ذلك أن اسبينوزا ينبه إلى ضرورة تجنب الخلط بين المجالين، الممتد والفكري، في تفسير الظواهر، وهو خلط طالما وقعت فيه النظرة اللاهوتية إلى الأشياء، إذ تضع غايات للظواهر الطبيعية، أو تنظر إلى الحوادث المنتمية إلى مجال الامتداد على أنها تنفيذ لخطة عليا ذات طابع فكري، بل وتعد كشف العناصر الفكرية المتدخلة في مجرى الحوادث الممتدة أول شرط لفهم هذه الحوادث.

* * *

هذه بعض النصوص التي توضح وجهة نظر اسبينوزا من فكرة مادية الله. ولاجدال في أن وصف الله بالمادية، أو بالامتداد، يخالف تماماً كل تراث فلسفي وديني سابق عليه. فصفة المادية صفة جديدة كل الجدة، أضافها اسبينوزا إلى فكرة الله، واعترف هو ذاته بأنه كان فيها مخالفاً لكل من سبقوه.

ومن المؤكد أن هذه الإضافة، وحدها، كفيلة بأن تحسم موضوع العلاقة بين الله والطبيعة عند اسبينوزا. فإذا كان قد تبقى في الأذهان شك في أن فكرة الله عنده قد تكون مختلفة، إلى حد ما، عن فكرة الطبيعة، فإن هذا الشك ينبغي أن يتبدد تماماً حالما يدرك الذهن الدلالة الحقيقية لنسبة صفة الامتداد إلى فكرة الله. وبعبارة أخرى، فإن الأذهان التي لاتعترف بأن اسبينوزا يقصد النظام الكلي للأشياء، أو الطبيعة في مجموعها، كلما استخدم كلمة الله، هذه الأذهان تقف حائرة تماماً أمام وصف اسبينوزا لله بأنه ممتد. ولولا أن المشاعر الدينية لدى الكثير من المفكرين تؤثر ـ لاشعورياً على الأقل ـ في قدرتهم على التحليل الموضوعي، لما كان المعنى الحقيقي لفكرة الله كما يستخدمها اسبينوزا موضوعاً لجدل كثير منذ اللحظة التي يعلن فيها اسبينوزا أن الله يتصف بالامتداد مثلما يتصف بالتفكير[٢٤].

---

(٢٣) E, II, 7, note.

(٢٤) من أوضح الأمثلة على تأثير العقيدة الدينية لدى الشراح في تفسيرهم لفلسفة اسبينوزا، آراء «بروشار» المشوهة في فكرة مادية الله عند اسبينوزا، إذ يقول: «يبدو أنه (أي اسبينوزا) لم يعتقد أنه حين عبر عن آرائه على هذا النحو قد انفصل عن التراث، بل ظلّ يتحدث عن =

ففي أي مذهب يجعل الله حقيقة مستقلة عن الطبيعة، يمكن أن يعد الله ممتداً؟ يكفي أن يستعرض المرء في ذهنه الصفات التي ترتبط بفكرة الله ليجد أن من المستحيل التوفيق بين أي معنى مألوف لهذه الفكرة وبين فكرة كون الله ممتداً. فصفة الامتداد ناشزة تماماً وسط الصفات الأخرى التي تنسبها المذاهب الدينية والفلسفية عادة إلى فكرة الله، وهي وحدها كفيلة، إذا ما تمسكنا بها، بأن تجعل كثيراً من الصفات المألوفة مستحيلة: فكيف يكون الله خيراً، مثلا، إذا كان ممتداً؟ وعلى العكس من ذلك، فإن صفة الامتداد متسقة تماماً مع معنى النظام الكلي للأشياء أو الطبيعة في مجموعها. ولايمكن أن يوجد أي تناقض عندما يُدرج الامتداد ضمن الصفات الأخرى لمجموع الطبيعة. وقد يقال إن صفة الفكر في هذه الحالة، هي التي تغدو متنافرة مع بقية أوصاف الطبيعة، ولكن هذا غير صحيح. فظاهرة الفكر موجودة في الطبيعة، تتمثل في نوع واحد من أنواعها على الأقل، هو الإنسان. أي أننا إذا تأملنا جميع العناصر التي تكشف عنها الطبيعة في مجموعها، فسنجد حتماً أن الفكر واحد من هذه العناصر. وبذلك لانكون قد خرجنا على الإطلاق على مفهوم الطبيعة كما نألفه إذا قلنا إن الطبيعة تتصف بالفكر مثلما تتصف بالامتداد، أما في حالة فكرة الله، فمن المؤكد أن مفهوم الامتداد يتعارض مع كل معانيها المألوفة. أما إذا حاولنا أن نتخلص من هذه الصعوبة بإدخال تعديل أساسي في مفهوم فكرة الله بحيث يتمشى مع إمكان الاتصاف بالامتداد، فلا جدال في أن المفهوم الناتج بعد هذا التعديل سيكون شيئاً جديداً كل الجدة، لايكاد يتصل مع المفهوم السائد في شيء، بل يصبح فكرة جديدة مختلفة تماماً عن الفكرة التي تنصرف إليها أذهاننا كلما قيل لفظ الله أمامها ـ فكرة يكون لفظ مجموع الطبيعة هو في واقع الأمر أصلح الألفاظ للانطباق عليها. ولنذكر هنا مرة أخرى ما رددناه مراراً من قبل، من أن الأمر الذي ينبغي أن نهتم به ليس هو الألفاظ، أعني ليس الصورة الكلامية للفظ الله، وإنما المعاني الكامنة من وراء اللفظ، بحيث أنه إذا طرأ على هذه المعاني تغيير حاسم، واستُبقي اللفظ ذاته في صورته الكلامية فحسب، فليس لنا أن ندع هذه الصورة الكلامية تؤثر فينا بارتباطاتها القديمة، وإنما الواجب ـ لكي يكون التحليل دقيقا ـ أن نتخلى عن كل هذه الارتباطات ونتأمل المعاني الجديدة في ضوئها الخاص.

= الله كما لو كان اللفظ قد ظل محتفظاً بنفس معناه المألوف للجميع، باستثناء هذه التحفظات المشار إليها».

(Brochard: Le Dieu de Spinoza, in «Etudes de phil. ancienne et de phil. moderne. Paris (Vrin) 1954. p. 361).

ومع ذلك فإن الكثيرين من شراح اسبينوزا لايودون أن يعترفوا بأن المساواة التامة بين ما يقصده اسبينوزا من فكرة الله وبين فكرة الطبيعة في مجموعها هي أمر يحتمه ـ ويكشف حقيقته ـ القول بأن الامتداد من صفات الله. وهكذا تراهم يفسرون هذا القول الأخير على أنحاء تترك مجالا للتفرقة التي لايريدون التخلي عنها، في تفسيرهم لفلسفة اسبينوزا، بين فكرتي الله والطبيعة.

مثال ذلك أن بريبه **Bréhier** يفسر صفة الامتداد الإلهية هذه بأنها صفة ينبغي ألا تفهم إلاّ في سياق الفيزياء الديكارتية، التي تميز بين الامتداد من حيث هو موضوع للفهم والامتداد من حيث هو موضوع للتخيل؛ فالامتداد الثاني هو المنقسم المؤلف من أجسام جزئية، أما الامتداد بالنسبة إلى الفهم فهو لامتناه ولامنقسم. ويخلص من ذلك إلى أن «رأي اسبينوزا لايغدو ممكنا إلا لأن الامتداد يصبح مبدأ للمعقولية»[٢٥]. والفكرة التي يرتكز عليها بريبه، في رأيه هذا، هي تلك التي يعبر عنها نص اقتبسناه من قبل، فرّق فيه اسبينوزا بين الأجسام من حيث هي جزئية قابلة للانقسام لها أبعاد وأشكال محدودة، وبين فكرة الامتداد من حيث هي تعبر عن صفة لامتناهية ولا منقسمة. وبعبارة أخرى فالامتداد في هذه الحالة يغدو شيئا مغايراً للأجسام الممتدة. وهذا كله صحيح، ولكن هل معناه أن الامتداد يغدو، كما يزعم بريبه، مبدأ للمعقولية؟ وماذا يكون الفرق بينه وبين الفكر عندئذ؟ إن كل أصالة اسبينوزا إنما ترجع إلى خروجه على ثنائية ديكارت، عن طريق تأكيد هوية ما تنطبق عليه صفة الفكر مع ما تنطبق عليه صفة الامتداد (لا القول بجوهرين منفصلين والبحث عن وسيلة للجمع بينهما، كما فعل ديكارت). وهو لايسعى مطلقا إلى رد الأمتداد إلى الفكر، لأنه لا الامتداد ولا الفكر، في رأيه، ذو كيان مستقل، أو ينطبق وحده على كيان مستقل، وإنما هما طريقتان للنظر إلى نفس الأشياء، كل منهما متسقة مع ذاتها تماما، وتؤدي إلى نفس ما تؤدي إليه الأخرى، ولكن تبعاً لمجالها الخاص. فمشكلة الرد ليست قائمة هنا على الإطلاق، ولو كانت في ذهن اسبينوزا أية فكرة عن رد الامتداد إلى الفكر أو تقريبه منه ـ كما فعل ديكارت ـ لتغير الطابع العام لفلسفته بأسرها تغيرا تاما، ولفقدت أصالتها التي تميزها تماما عن الفلسفات السابقة، وضمنها فلسفة ديكارت ذاتها. وإذن فالامتداد الذي ينسبه اسبينوزا إلى الله هو حقا مغاير للامتداد المنسوب إلى الأشياء الجزئية، ولكنه ليس مبدأ للمعقولية وإنما هو صفة الامتداد، بمعناها المطلق، كما

---

(٢٥) E, Bréhier: Histoire de la philosophie. Paris (P.U.F.) 1950, tome II, fascicule I. p. 172.

يتصف بها النظام الكلي للأشياء.

وينظر ولفسون إلى المسألة من زاوية أخرى، فيرى أن القول بالامتداد صفة لله كان نتيجة فرضها على اسبينوزا إخفاق الحلول التي تقول بصدور المادة عن إله لامادي. ويشرح ذلك بقوله: «إن اسبينوزا... لم يصل إلى رأيه هذا عن طريق مجرد الأخذ بأقوال الرواقيين أو برونو أو مور More. وإنما اضطر إلى ذلك... نتيجة لمنطق الموقف؛ ولاختباره النقدي الدقيق لمختلف الحلول التي أتى بها مفكرو العصور الوسطى لمشكلة ظهور المادة من إله لامادي. فحين وجد أن جميع الحلول التي اقترحت لهذه الصعوبة عن طريق نظرية الصدور emanation غير مقبولة، ورفض أن يأخذ بنظرية الخلق من العدم أو نظرية قدم المادة الأزلية وبقائها مع الله منذ الأزل، اضطر إلى الانتهاء إلى أن الله ليس لامادياً[٢٦]». وهكذا يبدو، من قول ولفسون، كما لو كان اسبينوزا مصرا، من جهة، على القول بإله، ومن جهة أخرى على القول بعالم مادي، ثم يحاول تفسير العلاقة بينهما، فلا يقتنع بالتفسيرات المبنية على أساس لامادية الله، فيضطر إلى القول بماديته، ويرغمه على ذلك منطق الموقف. والأمر الذي لايحسب له ولفسون، في هذا النص، أي حساب، هو أن اسبينوزا كان من البداية لايؤمن بإله لامادي؛ ولايريد فصل الله عن العالم أو الطبيعة، وبالتالي كان يريد القضاء تماما على كل المعاني المألوفة في العصور الوسطى لفكرة الله، ولكنه بدلا من أن يعلن ذلك صراحة، استبقى اللفظ وجعل المادية من صفاته، وتلك لاتعدو أن تكون طريقة أخرى للوصول إلى الهدف نفسه. وبعبارة أخرى ففكرة المادية عند اسبينوزا تعبير عن موقفه العقلي الأصيل، وليست مجرد نتيجة أرغمه على الأخذ بها تناقض الخصوم.

وأخيراً، فهناك دليل آخر له في رأينا أهمية كبيرة في إثبات التفسير الذي نقول به، أعني تفسير فكرة مادية الله بأنها تعبير واضح عن المعنى الحقيقي لفكرة الله عند اسبينوزا، وهو معنى النظام الكلي للأشياء فحسب. ذلك الدليل مستمد من حملة اسبينوزا العنيفة على كل نظرة إلى الألوهية تكون تشبيهية بالإنسان، وهي الحملة التي تحدثنا عنها من قبل في صدد الكلام عن موقع القيم في الكون، وسوف نتناولها بعد قليل بمزيد من البحث في صدد الكلام عن الأوصاف التي ينفيها اسبينوزا عن فكرة الله. ذلك لأننا إذا احتفظنا بأي ظل من المفهوم المألوف لفكرة الله، وهو مفهوم مشخِّص بطبيعته، ثم أضفنا إلى ذلك المفهوم صفة المادية، فعندئذ يكون اسبينوزا قد وقع في أسوأ أنواع التشبيه بالإنسان، إذ يكون قد تصور إلها

---

(٢٦) Wolfson, I, 224.

مشخصاً ومادياً في آن واحد، وبذلك يكون قد وقع في أخطاء أسوأ كثيراً من تلك التي أخذها على خصومه من لاهوتيي العصور الوسطى، أعني أخطاء الرجوع إلى آلهة العقائد البدائية والأساطير!

وإذن فأي تفسير يظل فيه أي عنصر من المفهوم التقليدي ينبغي أن يرفض على التو طالما أن فكرة المادية قد أدخلت. وبعبارة أخرى، فإما أن نقول ان اسبينوزا كان يعني، من فكرة مادية الله، كون المادة وجها من أوجه النظام الكلي للأشياء، أي الطبيعة في مجموعها، أو أن نسلم بأن اسبينوزا وقع، منذ اللحظة الأولى لتفلسفه، في خطأ أسوأ من ذلك الذي كرس حياته كلها لمحاربته. وعلى ذلك فإذا قال شراح اسبينوزا إنه تأثر في فكرة مادية الله، بالعقيدة اليهودية التي كانت تضفي على الله صبغة مادية في كثير من الأحيان[٢٦]، فلن يكون لنا من رد على هذه الآراء ـ التي تصدر في أغلب الأحيان عن شراح من المؤمنين باليهودية ـ سوى أنها تزييف للأسس الأولى التي قام عليها تفكير اسبينوزا، وذلك لاعتبارات عقيدية متعصبة لا شأن لها بالعلم على الإطلاق. فليست المادية التي يقصدها اسبينوزا هي مادية الشجرة أو الجبل، وأبعد الأمور عن ذهنه أن يفترض وجود إله ثم يضفي عليه صورة مادية جزئية، بل إن فلسفته كلها ليست إلا محاولة لتخليص الأذهان من هذا التفكير البدائي الساذج، والاستعاضة عنه بنظرة إلى العالم متمشية تماما مع روح العلم. فإذا سلم المرء بهذه المقدمات، فمن المحال أن يجمع بين فكرة مادية الله وبين أية نظرة أخرى تقليدية إلى فكرة الله، ولابد له أن ينتهي إلى تلك النتيجة الضرورية، وهي أن المقصود هنا شيء مغاير تماما لكل ما كان معروفا عن فكرة الله، حتى رغم وجود اللفظ، أعني شيئاً لاينطبق عليه إلا لفظ مثل **مجموع الطبيعة** ـ هذا إذا كان لدى المرء أقل حرص على أن ينقذ اسبينوزا من التناقض الذي يوقعه فيه المفسرون عمداً، ورغما عن كل آرائه الصريحة، لكي يرضوا نزعات معينة في نفوسهم على حساب التحليل الموضوعي النزيه.

(حـ) حذف أوصاف تتعارض مع فكرة الطبيعة:

والفئة الثالثة من الأوصاف التي عزاها اسبينوزا إلى فكرة الله هي أوصاف تُعزى عادة إلى هذه الفكرة، في المفهوم التقليدي لها، ولكن اسبينوزا يستبعدها وينتقدها. وليس من قبيل المصادفة أن هذه الأوصاف التي استبعدت كلها لاتصلح للانطباق على فكرة الطبيعة. فلهذا الاستبعاد دلالة لاشك فيها، هي أن اسبينوزا

(٢٦) انظر الفصل الخاص باسبينوزا واليهودية، ولاسيما آراء فرويدنتال Freudenthal وبرنارد هيلر B. Heller.

حيثما كان يجد تعارضا بين المفهوم التقليدي لفكرة الله وبين فكرة الطبيعة، كان يعدل هذا المفهوم بحيث يزول كل تعارض. والتعليل الوحيد لذلك هو، بطبيعة الحال، حرصه على تأكيد الهوية التامة بين الفكرتين.

١ ـ العرضية وحرية الإرادة: كانت فكرة حرية الإرادة، بمعنى التحرر التام للمشيئة من جميع القيود والقوانين، من الأوصاف المألوفة التي كان اللاهوتيون يعزونها دائما إلى فكرة الله. وقد انتقد اسبينوزا هذا القول بحرية الإرادة ـ مفهومة بهذا المعنى ـ وانتقد معها فكرة العرضية التي ترتبط بها وتنتج عنها، وأكد فكرة الضرورة التي تسري على جميع المجالات، حتى المجال الإلهي، ثم أثبت بعد ذلك أن هذا هو الفهم الوحيد المتسق لفكرة الله، وأن كل فهم مبني على الآراء التي انتقدها متناقض مع نفسه حتما.

ولو شئنا الدقة اللفظية لقلنا إن اسبينوزا يعترف بالحرية الإلهية، ولكن هذه الحرية عنده لاتعني القدرة على الفعل وعدم الفعل، وإنما هي الحرية المعبرة عن الطبيعة الإلهية الضرورية(٢٧). فهو ينكر الفكرة القائلة إن الله يستطيع ألا يفعل مايفعل، وهي الفكرة التي تكوّن الفهم الشائع للحرية الإلهية، ويؤكد أن المشيئة، إذا ما فُهمت بهذا المعنى، لايمكن أن تكون من صفات الفعل الإلهي(٢٨). فالحرية الإلهية كما يفهمها هي أن الله يفعل حسب قوانينه الخاصة، ولايوجد ما هو خارج عنه ليرغمه، وبالتالي فليس ثمة قوة تدفعه إلى تغيير مسلكه، أو على الأصح، تغيير القوانين التي تسير عليها طبيعته. وبهذا المعنى الحتمي لفكرة الحرية، أي بمعنى الفعل حسب القوانين الذاتية دون إرغام خارجي، يكون الله وحده هو العلة الحرة(٢٩)، إذ أن كل ما عداه يتأثر بعوامل خارجية، بينما هذا التأثر لايسري عليه. والخلاصة أن الحرية الإلهية ترتبط بفكرة الضرورة أوثق الارتباط، فهي حرية **الطبيعة**، أي الحرية الناجمة عن اتباع القوانين الذاتية، ولكنها تنفصل تماما عن فكرة الإرادة أو المشيئة الخارجة على كل قانون، إذ أن مثل هذا الخروج، إذا فهم على حقيقته، لايكون حرية في الواقع؛ وإنما يكون خضوعا لعوامل خارجية هي التي تحض على مخالفة القوانين الأصلية؛ ومثل هذا الخضوع بعيد كل البعد عن الطبيعة الإلهية.

ويؤكد اسبينوزا أن القول بأن الله متسق دائما مع نفسه، وأنه ظل يمارس دائما نفس النوع من النشاط طوال الأزل، فيه مزيد من الإعلاء للقدرة الإلهية. وإن فكرة

(٢٧) E, I, 17, note.

(٢٨) Court traité. 1ére Partie. Chap. IV, § I.

(٢٩) E, I, 17, Corol. 2.

الأزلية ذاتها لتحتم القول بضرورة الفعل الإلهي «[فالخصوم ذاتهم يعترفون] بأن جميع الأوامر الإلهية قد صدق الله عليها ذاته منذ الأزل. . ولكن ليس في الأزل معان مثل متى، أو قبل، أو بعد، وعلى ذلك فإن الكمال الإلهي وحده يستتبع الاّ يأمر الله أبدا، أو يكون قد أمر، بأي شيء سوى ما هو موجود؛ وأن الله لم يوجد قبل أوامره، ولايمكن أن يوجد دونها»[٣٠].

والواقع أن فكرة المشيئة، أو القدرة على الفعل تبعاً للقوانين الضرورية وعدم الفعل تبعاً لهذه القوانين، إنما هي، كما يؤكد اسبينوزا تشبيه للطبيعة الإلهية بطبيعة الناس، ولاسيما الملوك، أي أن الطبيعة الإلهية تتصور في هذه الحالة على مثال طبيعة الملوك المستبدين، الذين لايسلكون إلا اعتباطا ، ولا يلتزمون بقانون[٣١]. ولكن من المحال، في رأي اسبينوزا، أن يبدأ المرء في فهم الطبيعة الإلهية إلا إذا حرص بكل دقة على أن يتجنب الخلط بين القدرة الإلهية وبين القدرة البشرية وحق الملوك[٣٢]. «فالكائن الأزلي اللامتناهي، الذي نسميه بالله أو الطبيعة، يفعل بنفس الضرورة التي يوجد بها. . . والسبب أو العلة التي يوجد من أجلها الله أو الطبيعة، والسبب الذي من أجله يفعل، هو سبب واحد»[٣٣]. أما فكرة العرضية، التي يُعتقد عادة أن فيها إعلاء للطبيعة الإلهية أو توسيعاً لنطاق قدرتها، فإن مصدرها الوحيد هو الجهل. «فالشيء لايمكن أن يُسمى عرضياً إلا بالنسبة إلى نقص معرفتنا».[٣٤] وإذا اكتمل علمنا، فإن الضرورة هي التي تغدو سائدة: إذ أن الأشياء، إذا ما نظر إليها في ضوء المعرفة الكاملة بها، تكون إما ضرورية أو مستحيلة. وهي لاتبدو عرضية إلا نتيجة لجهلنا بالأسباب. وهكذا كان دفاع اسبينوزا عن فكرة الضرورة، حتى في مجال الفعل الإلهي، هو في واقع الأمر دفاع عن قابلية الأشياء للمعرفة، وليس أدل على ذلك من قوله: «إن من الواجب رفض فكرة حرية المشيئة الإلهية، لا لأنها عقيمة فحسب، بل لأنها أيضاً عقبة كأداء في طريق المعرفة[٣٥]».

هذه النصوص من أوضح نصوص اسبينوزا دلالة، وليس من الصعب الاستدلال على المعاني الحقيقية الكامنة من ورائها، إذ أن القشرة اللاهوتية التي غلفت

(٣٠) E, I, 33, note 2.

(٣١) E, II, 3, note.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) E, IV, Preface.

(٣٤) E, I, 33, note I.

(٣٥) E, I, 33, note 2.

بها هذه النصوص رقيقة هشة إلى أبعد حد، وهي تكشف بشكل مباشر عن الاتجاه العلمي الواضح المتضمن فيها.

ذلك لأن مجرد إدخال فكرة الضرورة في مجال اللاهوت هو في ذاته ثورة على كل ما كان يقال في هذا المجال: إذ أن اللاهوتيين كانوا يرون في فهمهم الخاص لفكرة الله وسيلة لإيجاد مخرج من فكرة الضرورة وحتمية القانون الطبيعي، ولإظهار العالم بصور ينقاد فيها لنوع من الأوامر الاعتباطية الشبيهة بأوامر حاكم لايعترف بقانون. فالهدف الواضح لاسبينوزا هو تأكيد فكرة الضرورة وسيادة القانون في جميع أرجاء الكون، ومع ذلك فهو يعبر عن هذه الفكرة، على طريقته المعهودة، بالقول إن فكرة الضرورة أليق بالكمال الإلهي من فكرة الحرية العشوائية التي تتمثل في تحدي القانون أو تغييره عمدا، ويكون المعنى المقصود بالفعل من ذلك هو أن صفة الضرورة أصلح للأنطباق على العالم الذي يسير بقوانين ثابتة، منها على التصور اللاهوتي لكائن مشخص عالٍ على الطبيعة ذي مشيئة حرة. وبعبارة أخرى فإن الفهم العلمي للعالم يحتم استبعاد فكرة الخروج العشوائي على القانون وانتظام المطرد من مجال تلك الحقيقة التي نتخذها حدا نهائيا لجميع تفسيراتنا وأفكارنا. فماذا يكون الدور الحقيقي لفكرة الله، عندئذ، خارج القوانين الطبيعية الضرورية، التي يصفها اسبينوزا بأنها أزلية، أي لم تبدأ في الوجود ولن تتبدل أو تبطل أبداً؟ من المؤكد أن اسبينوزا لم يجعل لهذه الفكرة أي دور يخرج عن الدور الذي تقوم به فاعلية الطبيعة ذاتها؛ ولايجد المرء مفرا كلما أمعن النظر في هذا الموضوع، من القول إن الفكرة عنده إضافة لفظية لاداعي لها، ومن الممكن أن تستقيم فلسفته تماما بدونها. وهو يكاد يعبر مباشرة عن قصده الحقيقي حين يقول «يعتقد البعض أن الله علة حرة، لأنه في اعتقادهم يستطيع الا يحدث الأشياء التي قلنا إنها تتلو من طبيعته، أي الأشياء الواقعة في نطاق قدرته، أو يجعلها غير واجبة الحدوث منه. ولكن هذا أشبه بقولهم إن الله كان يستطيع أن يجعل طبيعة المثلث لاتحتم أن يكون مجموع زواياه الداخلة قائمتين؛ أو أن معلولا معينا لاينتج من علته، وهو قول ممتنع»[٣٦]. وإذا عبرنا عن فكرة اسبينوزا هذه من خلال المصطلح الحديث، لقلنا إن العلاقة بين الله وبين الأشياء تُعد عندئذ علاقة تحليلية، والضرورة فيها هي نفس الضرورة التحليلية التي تربط بين المثلث ومجموع زواياه الداخلة. ومثل هذا النوع من العلاقة يستبعد أية عليّة خارجية أو عالية، وهو بلا شك ينطبق كل الانطباق على العلاقة التي تربط الأشياء الجزئية بمجموع العالم من حيث هو ينطوي على كل ما يمكن تصوره من الإمكانات.

---

(٣٦) E, I, 17, note I.

٢ ـ الخيرية: الوصف بالخيرية من أكثر الأوصاف الإلهية شيوعاً في كل مذهب يقول بأي نوع من الانفصال بين الله والطبيعة، إذ يكون الخير عندئذ هو الغاية التي يستهدفها الله في توجيهه للعالم. ولقد رأينا من قبل كيف انتقد اسبينوزا فكرة تأكيد وجود القيم ـ كالخير أو الجمال ـ على مستوى الضرورة الكونية، ولما كان مجال البحث هنا على نفس ذلك المستوى، فإنه يطبق نقده هذا على فكرة الخيرية الإلهية لينفيها بدورها.

ومن الواضح أن نفي هذه الصفة يرتبط ارتباطاً وثيقا بنفي صفة العرضية والمشيئة الحرة، التي عرضنا لها من قبل. فسيادة الضرورة في الطبيعة تعني عدم وجود غايات. والقول إن الخير غاية إلهية، معناه في رأي اسبينوزا أن هناك قوة خارجية تتحكم في الأفعال الإلهية، وهذا لايختلف كثيرا عن القول بالمشيئة الحرة. وإنما الصورة التي يكوّنها اسبينوزا هي صورة فعل محض لاتغيير فيه، ولاغائية يخضع لها. وهو يرد على من يقولون إن الفعل الإلهي يستهدف دائما تحقيق ما هو خير بقوله إنهم يفترضون شيئاً ما خارجاً عن الله يستهدفه الله، بوصفه أنموذجاً أو غاية محدودة، في أفعاله[٣٧]، وهو محال نتيجة لما أثبته مرارا من أن فكرة الله شاملة لكل شيء. والواقع أن صفة الخير هذه صفة مستمدة من المجال البشري، ولايمكن تصورها بدون الإنسان، أما الكائن الشامل لكل شيء فلا ينبغي تصوره من خلال مثل هذه الأوصاف[٣٨]. ذلك لأن الكائن الشامل لايُنظر إليه إلا من خلال العقل، ولاتنطبق عليه إلا القوانين الضرورية. وحيث يسود العقل وتسري الضرورة المطلقة لايكون للخير ـ أوللشر ـ أي مجال. وإنما الخير والشر ينطبقان على مجال الآمال والمخاوف والقيم البشرية فحسب. فليس في الطبيعة، من حيث هي ضرورية، خير ولا شر، وليس للحادث إذا ما نظر إليه من حيث علاقاته الضرورية بمجموع حوادث الكون أية صلة بقيمة من هذه القيم. ذلك لأنه «لو كان البشر قد ولدوا أحرارا، لما كونوا أية فكرة عن الخير والشر»[٣٩]. وفي برهان اسبينوزا على هذه القضية ذاتها يقول: «أعني بالحر من لايقوده إلا عقله؛ ومن ثم فإن من ولد حرا، وظل حرا، لاتكون لديه إلا أفكار كافية adequate؛ وعلى ذلك... فليست لديه فكرة عن الشر، وبالتالي (طالما أن الخير والشر متضايفان) عن الخير».

ولنتأمل جيدا دلالة فكرة تضايف الخير والشر. فالشر، كما يؤكد اسبينوزا، هو

---

(٣٧) E. I, 33, note.

(٣٨) Court traité. I, 5-8.

(٣٩) E, IV, 68.

سلب وعدم، وليس صفة لها وجود أو كيان. ومن المحال أن يكون في طبيعة الأشياء ذاتها شر؛ ولكن حيث لا يوجد الشر لايوجد الخير أيضاً. والحادث الواحد يمكن أن يفسر على أي نحو نشاء، طالما أننا ننظر إليه من منظورنا البشري، ومن حيث هو حادث جزئي منعزل عن التيار العام للضرورة الطبيعية. إن الزلزال ذاته، الذي لانكاد نتصوره إلا كارثة فادحة، وهو بالفعل كذلك في نظر معظم الناس، قد يكون سببا في إنعاش صناعة البناء أثناء فترة التعمير التالية، وقد تذكره كثير من النفوس بالخير لأنه قضى على منافس أو جلب ميراثا قبل الأوان. أما إذا نظرت إلى الأمور في ذاتها، وتأملت الزلزال وسط سلسلة الحوادث الطبيعية السابقة عليه واللاحقة له، فلن يكون إلا حادثا ضروريا كان ينبغي أن يقع على هذا النحو، ولايجوز لك، طالما أنك تتحدث من منظور الضرورة، أن تحكم عليه بأنه خير أو شر.

فإذا كان الخير والشر متضايفين في الإنسان، ألا يكون معنى ذلك أنهما متضايفان في الله؟ وإذا كان الإنسان الحر لايعرف الخير، أليس معنى ذلك بالأحرى أن فكرة الخير لا شأن لها بالطبيعة الإلهية أيضا؟ إن اسبينوزا يكاد هنا يذكّر رجال اللاهوت بحقيقة طالما غابت عن أذهانهم. فهؤلاء لم يكن لهم من هدف، من قديم الزمان، إلا إثبات أن الشر لايمكن أن ينتج عن الطبيعة الإلهية، وإنما هو حكم على الظواهر من خلال منظورنا البشري المحدود، ولا شأن لله ذاته بالشر. وهذا صحيح كل الصحة. ولكن النتيجة الخطيرة التي فاتتهم في هذا كله هي أنك حين تنفي الشر عن الإرادة الإلهية تنفي عنها الخير أيضا. فكما أنك لاتستطيع أن تفهم لفظ ابن دون لفظ أب، فكذلك لايمكن فهم الخير دون الشر، والفكرتان معا متضايفتان، إن وجدت إحداهما فلا بد أن توجد الأخرى، وإن غابت واحدة غابت معها الثانية. والنتيجة الحتمية الوحيدة للمحاولات اللاهوتية لإثبات أن الشر معنى يوجد في المنظور البشري وحده، هي أنها تؤدي إلى استبعاد كل القيم (التي هي حقا بشرية آخر الأمر) عن الطبيعة الإلهية، أما أن تستبعد قيمة وتستبقي المتضايف معها، فذلك تناقض لاشك فيه.

٣ ـ **العلية الخالقة**: ينفي اسبينوزا عن فكرة الله أي وصف له صلة بفكرة العلية الخالقة. ففكرة الخلق ذاتها هي في نظره تشبيه للقوى الآلهية بقوى الإنسان حين يُحدث شيئا أو يكون علة له.[٤٠] فالطبيعة عنده ليست في حاجة إلى علة، بل

---

(٤٠) وعلى هذا الأساس يحمل اسبينوزا على فكرة الخلق من العدم ex nihilo، كما يرفض القول بوجود مدة أو زمن قبل الخلق (وهي الفكرة التي ترتبط عادة بالكلمة في كثير من الأذهان)، =

إن اسبينوزا يحاول أن ينزع عن أذهان الناس ميلهم المأثور إلى تطبيق العلية على كل شيء، حتى على الكون في مجموعه: فهو يؤكد أن العلية لاتنطبق إلا على الأشياء الجزئية، ولكنها لاتنطبق على الجوهر، أو الطبيعة في مجموعها، ومن العبث أن نبحث عن علة للجوهر مثلما نبحث عادة عن علل للأشياء الجزئية. فهو هنا يدعو إلى التوقف عن البحث عن علة للطبيعة بأسرها، ويحاول تعويد الأذهان على قبول فكرة الطبيعة الموجودة منذ الأزل، غير الناتجة عن علة[٤١]. ولو تحقق له هذا الغرض، لزال بذلك أقوى سبب يؤدي بالناس إلى افتراض موجود خارج عن الطبيعة عالٍ عليها، يكون علة لها. فالعلية داخل المجموع عليّة باطنة، وهذا هو ما يعنيه اسبينوزا بفكرته القائلة إن الجوهر علة ذاته **Causa sui** ــ وهي فكرة سنعرض لها فيما بعد بمزيد من التفصيل. وبعبارة أخرى فليس لك أن تلتمس للطبيعة في مجموعها علة، لأن هذه الطبيعة أزلية لاتستطيع أن تقول إنها لم تكن في أي وقت موجودة ثم وجدت.

أما الأشياء الجزئية فتعليلها يرجع إلى أشياء أخرى جزئية مثلها. ويعبر اسبينوزا عن تلك الفكرة بالاسلوب المدرسي المحافظ الذي اتخذه لكتاباته، فيقول «إن علة الفكرة الفردية هي فكرة فردية أخرى، أو الله لامن حيث أنه لامتناهٍ، بل من حيث هو متأثر بفكرة شيء فردي آخر يكون الله علة له، ويكون علة لهذا الأخير من حيث هو متأثر بفكرة شيء فردي ثالث، وهكذا إلى مالانهاية[٤٢]. وفي هذه الحالة تكون الأشياء الفردية هي علة بعضها البعض، وكلما حاولنا التوقف عند العلية الإلهية محاولين أن نهتدي إليها خالصة، وجدناها بالفعل متأثرة بفكرة شيء فردي آخر، ويظل هذا التأثر سارياً إلى ما لانهاية. وبعبارة أخرى، فإذا جاز لنا أن نتحدث عن فاعلية إلهية في الأشياء الجزئية، فلا بد أن يكون ذلك من خلال أشياء جزئية أخرى، وهذا يؤدي في الواقع إلى الاستغناء تماما عن العلّية الإلهية والاكتفاء بتأثير الأشياء الفردية بعضها في البعض.

٤ ــ التشخيص والتشبيه بالإنسان: ليس هذا وصفاً جديداً من الأوصاف التي يستبعدها اسبينوزا من فهمه لفكرة الله، وإنما هو في رأيه خلاصة كل الأوهام والأفكار الباطلة التي لصقت بأذهان الناس عن هذه الفكرة، وهو منشأ كل الأخطاء التي

= ويرى أن عملية خلق الأشياء وعملية حفظها هي عملية واحدة.
-- (Cogitata metaphysica p. 342, 343).

(٤١) E, I, 8, note 2.

(٤٢) E, II, 9.

ارتكبها رجال اللاهوت. فأصل البلاء كله، والعلة الأصلية لكل ما دار بأذهان الناس من أوهام في هذا الصدد، هو كما أكد اسبينوزا في تذييل الباب الأول من الأخلاق، نزوع الناس إلى تشبيه الله بالإنسان، أو تصوره على مثال الإنسان. فهو أصل الاعتقاد بالمشيئة الحرة: إذ يجد الناس في حكامهم، ولاسيما المستبدين منهم، نزوعا إلى السلوك بلا قاعدة ولا قانون، وإلى التصرف في كل شيء حسبما يشاءون، فيصورون آلهتهم على هذا النحو ذاته. وحين يحكم الإنسان على بعض الظواهر بأنها خير لأنها أفادته هو ذاته على نحو ما، يتصور أن الطبيعة في مجموعها تستهدف مثل هذا الخير، وأنها تسير في طريق أريد منه أن يخدم الإنسان دون سواه. وحين يمارس الإنسان فاعليته على أشياء معينة، ويحدث باستخدام المادة الطبيعية، أشياء لم يكن لها وجود، يتصور أن الكون كله قد حدث أو خلق بعد أن لم يكن له وجود، وأنه يحتاج إلى فاعل مثلما يحتاج نتاج الإنسان إلى صانع. وهكذا ترتد كل الأخطاء العقلية التي يقع فيها الناس في هذا الصدد، إلى خطأ واحد أصيل، هو وصف الأشياء على مثال صورة الإنسان، وتفسيرها وفقا لغايات الإنسان وأغراضه الخاصة.

ويسخر اسبينوزا من هذا الاتجاه إلى التشبيه بالإنسان في الرسالة رقم ٥٤ فيقول: «في اعتقادي أن المثلث لو وُهب ملكة الكلام، لقال إن الله مثلث في المحل الأول، ولو وهبت الدائرة هذه الملكة لقالت إن طبيعة الله دائرية قبل كل شيء. وكذلك يقول أي كائن إن الله يتصف بصفاته هو، ويجعل الله شبيها به، بينما تُعد كل طريقة أخرى في الوجود قبيحة في نظره».

والنظرة الصحيحة إلى العالم هي تلك النظرة التي خلت تماما من كل إشارة إلى العلل الغائية. فالظواهر لاتحدث لكي تحقق غرضا ما (هو دائما غرض بشري في نظر الإنسان)، والطبيعة لاتستهدف إرضاء الإنسان، كما أنها في الوقت ذاته لاتتعمد إغضابه، وإنما هي تسير في مجراها الضروري، الذي يستطيع كل كائن أن يفسره على هواه، ولكنه من وجهة نظر العقل لايقبل تفسيرا إلا من خلال فكرة الضرورة فحسب. «إن الطبيعة لاتسلك مستهدفة غاية ما. إذ أن الكائن الأزلي اللامتناهي، الذي نسميه الله أو الطبيعة، يسلك بنفس الضرورة التي يوجد بها. . . وليس لوجوده ولفعله أصل ولا غاية. . وعلى ذلك فالعلة التي تسمى غائية ليست إلا الرغبة البشرية بقدر ما تعد أصلا أو علة لأي شيء»[٤٣].

أما تذييل الباب الأول من الأخلاق، الذي أشرنا إليه من قبل، فإنه يتضمن

(٤٣) E, IV, Preface.

صفحات تعد من أقوى وأعنف الانتقادات التي وجهت إلى فكرة العلل الغائية وإلى كل محاولة لتشبيه الآلهة بالإنسان. ولابد أن تسيطر على ذهن من يقرأ هذا التذييل بإمعان فكرة لامفر منها، هي أن كاتب هذا الكلام، ولاسيما في العصر الذي عاش فيه اسبينوزا، لايمكن أن يكون في قرارة نفسه معترفا بأي إله سائد في عصره، أو بأي إله مشخص، ينظر إليه على أنه قوة منفصلة عن العالم أو مسيطرة عليه. ففي هذا التحليل التشريحي الصارم لأوهام الناس وأخطائهم الشائعة، وهي أوهام وأخطاء لم تسلم منها، في واقع الأمر، كل المذاهب الدينية والفلسفية السائدة في عصر اسبينوزا والعصور السابقة عليه، يستحيل أن يكون هناك مكان لما يعلو على الطبيعة، أو ينفصل عنها على أي نحو، ولايمكن أن تكون هناك حقيقة سوى الطبيعة الشاملة أو النظام الكلي للأشياء. ويكفي هذا التذييل وحده لإقناع الذهن بأن كل تفسير لاسبينوزا من خلال أي مفهوم لاهوتي تقليدي، لابد أن يتنافر تنافرا شديدا مع الروح التحليلية الصارمة التي تسود هذا التذييل.

ونستطيع أن نقول إن اسبينوزا حين انتقد النظرة التشبيهية إلى فكرة الله، لم يكن ينتقد فقط أولئك الذين يصورون الآلهة بصورة إنسانية مباشرة، ويجعلون لها جسما ويدين، ويتخيلونها غاضبة غيورة منتقمة. فمعنى التشبيه الذي يحمل عليه يتسع لأبعد من ذلك بكثير، ويمتد إلى ميادين عديدة ينزلق فيها الذهن إلى فكرة التشبيه دون أن يشعر. وكما قلنا من قبل، فنسبة أية قيمة بشرية، كالخير، إلى فكرة الله، فيها تشبيه بالإنسان وغائية ينبغي ألّا تسري على نظام الكون في مجموعه، لأن الكون لم يصنع من أجل الإنسان، ولا من أجل أي كائن، ولا في سبيل أية غاية من تلك الغايات التي نضعها، نحن البشر، لحياتنا. وبنفس هذا المنطق يمكن القول إن أي نوع من التفاهم أو الاتصال أو التقارب بين المبدأ الألهي وبين الإنسان فيه تشبيه. وهكذا يحتم تفكير اسبينوزا على المرء، إذا شاء أن يكون متسقا مع نفسه، أن يصف كل ما يتصل بالمجال الإلهي بأنه لاشأن له بالإنسان (لابمعنى أنه مضاد للإنسان، أو يتعمد عدم الاكتراث به، وإنما بمعنى أن الضرورة السائدة فيه لاتستهدف إرضاء الإنسان ولا إغضابه، بل تسير في طريقها الحتمي فحسب). فمجال القوانين الالهية لا صلة له بغاياتنا، بل إن أمانينا وقيمنا تنحصر في عالمنا الجزئي الخاص، ولايكون لها معنى إلا في داخله، ولاتعني شيئا إلا في ذلك المجال. «فالتعقل، والإرادة، إذا كانت تؤلف الماهية الإلهية، ينبغي أن تكون بعيدة عن التعقل والإرادة لدى البشر بُعد القطب عن القطب، بل لايكون بين الاثنين من عنصر مشترك، في الواقع، إلا الاسم؛ ولايكون بين الاثنين من مطابقة إلا ما يوجد بين مجرة الكب

السماوية وبين الكلب الذي هو حيوان ينبح[٤٤]».

ولست أدري بأي معنى يمكن أن تُفهم فكرة الألوهية في هذا السياق غير معنى النظام الكلي للأشياء أو الطبيعة في مجموعها. وليحاول أي شخص أن يتخيل ماذا يتبقى من المفهوم التقليدي لهذه الفكرة بعد حذف كل هذه الأوصاف، وليذكر بعد ذلك أن اسبينوزا طالما وضع كلمتي الله والطبيعة على أنهما تشيران إلى حقيقة واحدة، ثم ليتساءل: أليس هذا واضح الدلالة على أن لفظ Deus كان عنده لفظا زائدا، أي مجرد لفظ كلامي صوتي؟ ألم تكن كل المعاني التي تُعزى إلى هذا اللفظ عادة غائبة تماما عن ذهنه؟ ألا تنطبق أوصافه كلها، بكل اتساق، على مفهوم الطبيعة أو مجموع الكون؟ وما قيمة ترديد الاسم على الدوام، إذا كانت الحقيقية التي يدل عليها هذا الاسم هي حقيقة لايعني المنظور البشري بكل ما فيه أي شيء بالنسبة إليها؟ إن كل ما كان يعنيه البشر عندما تصوروا لأنفسهم آلهة منذ أقدم العصور، هو أن يجدوا في الكون قوة تفهمهم وتتصل بهم على نحو ما، وتقدر أمانيهم على الأقل، إن لم تكن تحققها بالفعل، فإذا نفى مفكر هذا الاتصال، وانتقد بشدة أي تشبيه للآلهة بالإنسان، فماذا يكون قد تبقى لدى هذا المفكر من الأوصاف التي ظل البشر يعزونها دائما إلى الآلهة، بل ماذا يكون المبرر للقول بإله عندئذ؟ ألا تكون الفكرة، بأوصافها هذه، منطبقة على الطبيعة وحدها فحسب؟

٣ ـ دلالة إخفاق براهين وجود الله عند اسبينوزا

لم يستخدم اسبينوزا، في محاولاته لإيجاد براهين عقلية على وجود الله، برهان العلية في صورته المألوفة، إذ أن هذا البرهان يفترض الرجوع في سلسلة العلل حتى يُستنفد العالم كله، وبعد ذلك يؤدي بنا ميلنا الطبيعي إلى البحث عن علة لكل شيء، إلى افتراض وجود كائن آخر تقف به هذه السلسلة عند حد. ولابد أن يكون هذا الكائن، عندئذ، عاليا على العالم يمارس عليته دون أن يكون هو ذاته منتميا إليه على أي نحو.

ويبدو أن اسبينوزا قد طبق مبدأ الاقتصاد في الفكر على مسألة العلية الكونية هذه، فأدى به ذلك التطبيق إلى الوقوف، في سلسلة التعليلات، عند العالم في مجموعه. ذلك لأن افتراض كائن آخر بعد العالم للتخلص من مشكلة العلية داخل هذا العالم، سيؤدي حتما إلى ظهور نفس المشكلات التي حاولنا، بافتراضنا له، أن

---

(٤٤) E, I, 17, note.

نتخلص منها. إذ أننا لو كنا لانستطيع الكف عن ترديد السؤال: ما سبب كذا؟ فسيكون من المحتم علينا أن نظل نوجه هذا السؤال في صدد أي كائن نفترضه، سواء أكان داخلا في نطاق العالم أم عاليا عليه. ومع ذلك فالذي يحدث هو أننا نُقنع أنفسنا بضرورة الوقوف في سلسلة العلل عند حد معين، وهكذا نفترض كائنا عاليا على العالم يكون وسيلة لإيقاف هذه السلسلة عند حد. ولكن إذا كان من المحتم أن نقف عند حد، وإذا لم يكن أمامنا مفر من أن نكبت، عند نقطة معينة، رغبتنا الطبيعية في البحث عن سبب لكل شيء، فلم لاتكون هذه النقطة التي نتوقف عندها هي الكون في مجموعه؟ إن مبدأ الاقتصاد في الفكر يوفر علينا ـ طالما أن مشكلة التوقف فجأة في سلسلة العلل ستظهر على أية حال ـ أن نفترض أي كيان خارج عن الطبيعة لنحل به مشكلة العلية فيها، ويقنعنا بالتوقف عند حد الطبيعة ذاتها. وهكذا يتناول اسبينوزا جميع الأوصاف التي كانت تُعزى عادة إلى العلة فوق الطبيعية، وينسبها إلى آخر حلقة سابقة عليها سلسلة التعليلات ـ أعني آخر حلقة يمكن أن يتصورها العقل بوضوح دون أن يكون مرتكزا على فروض غيبية. وكانت مهمة اسبينوزا ـ كما حددها لنفسه ـ هي أن يثبت أن ما ينطبق على هذه العلة فوق الطبيعية يمكن أن ينطبق أيضا على العالم أو الطبيعة في مجموعها، وأننا لانخسر في هذه الحالة الثانية شيئا، بل إن الأوصاف التقليدية كلها يمكن أن تنطبق على مجموع الطبيعة باتساق يختفي فيه ذلك التناقض الذي تتسم به كلما نسبت إلى حقيقة تتجاوز الطبيعة.

على هذا النحو يبدو أن اسبينوزا قد فكر عندما استبعد كل حجة تتعلق بالعلية فوق الطبيعية. وكان النوع الوحيد الذي تصوره من العلية هو العلية الكامنة في الطبيعة، أعني علية النظام الكلي للأشياء، الذي لابد أن يكون أساساً لكل ما يحدث داخله من الظواهر، بل وأساساً لذاته بمعنى ما.

وهكذا ظهرت لدى اسبينوزا فكرة ما هو علة ذاته **Causa sui**، وهي فكرة كانت بلا شك تحتل موقعاً أساسياً في فلسفته، لأن أول تعريف في كتاب **الأخلاق** يتعلق بها. ومن المؤكد أن أهميتها لاترجع إلى كونها فكرة مستمدة من المصطلح الفلسفي في العصور الوسطى، وإنما هي ترجع إلى استخدام اسبينوزا الخاص لها، الذي نقلها فيه إلى مجال جديد تماما، وجعلها وسيلة لإثبات اكتفاء الطبيعة بذاتها.

في هذا التعريف الأول من كتاب **الأخلاق** يقول اسبينوزا إن علة ذاته هو «ما تنطوي فيه الماهية على الوجود، أو مالا تتصور طبيعته إلا موجودة». وقد علق هيجل على هذا التعريف بقوله: «إن علة ذاته تعبير جدير بالانتباه، إذ أننا بينما

نخيّل لأنفسنا عادة أن المعلول يقف مقابل العلة، فإن علة ذاته هو العلة التي تؤثر في آخر وتنفصل عنه، ولكنها في الوقت ذاته لاُتنتج إلا ذاتها، وتمحو هذا التمييز بالتالي في ذلك الإنتاج. فوضعها لذاتها على أنها آخر هو عدم أو تدهور ، وهو في الوقت ذاته نفي هذا العدم؛ فهذه الفكرة نظرية بحت Speculative وهي في الواقع فكرة أساسية في كل نظر فلسفي[٤٥]». ومن الواضح أن هيجل قد أخذ هذه الفكرة على علاتها، ولم يحاول أن يبحث لها عن دلالة غير دلالتها الظاهرة، ولم يسأل نفسه إن كان المقصود من هذه الفكرة هو أن تنطبق على كائن فوق الطبيعة أم هو أن يبدأ تفلسفه بتأكيد اكتفاء الطبيعة في مجموعها بذاتها.

ومن المعترف به أن هذه الفكرة، إذا ما نُظر إليها حرفياً، تتعرض لانتقادات كثيرة. وقد أشار أوبرفك إلى بعض هذه الانتقادات فقال: إن الشيء لكي يكون علة ذاته، ينبغي أن يوجد قبل ذاته، وإلا لما استطاع أن يكون علة لشيء. فإذا كان اسبينوزا قد عرّف ما هو علة ذاته بأنه ما تنطوي ماهيته على وجوده، فينبغي أن يُردّ على ذلك بأن الماهية لايمكنها أن تسبب الوجود مالم تكن موجودة بالفعل من قبل، بحيث يكون ما يتعين إحداثه بالعلّية موجوداً قبل أن تحدثه العلية. وبعبارة أخرى فاسبينوزا هنا يضفي كيانا موضوعيا على تمييز لايُتصور إلا بالتجريد، بين الماهية والوجود. أما الشطر الثاني من التعريف، وهو ما لا تتصور طبيعته إلا موجودة، فإنه ينطوي على جميع أخطاء الحجة الأنتولوجية، التي وقع فيها من قبل أنسيلم وديكارت: فكل حجة تستند إلى تعريف تقتضي مقدما إثبات وجود المعرّف، وهذه مصادرة منطقية تجاهلها اسبينوزا والباقون. وهكذا يكون المعنى الوحيد الذي يمكن تصوره، في نظر المؤلف، لما هو علة ذاته، هو معنى **اللامعلول causeless**[٤٦].

وإذا كان النقد السابق يرتكز على الفهم المألوف لفكرة العلّية، وهو الفهم الذي يفترض مقدما فكرة التعاقب الزمني بين العلة والمعلول، فإن هالت يسخر من كل محاولة لانتقاد فكرة علة ذاته من خلال هذا المعنى المألوف للعلّية، ويؤكد أن المقصود أساسا بالعلّية هنا «ليس كون العلة لديها القوة، بل كونها هي ذاتها القوة، وإذا كانت هذه القوة مطلقة فإن فعلها (أو معلولها) يكون موجودا بذاته معها. فالحقيقة الأولى primordial Real هي إذن الثنائية في وحدة العلة أو القوة والمعلول أو الفعل»[٤٧].

---

(٤٥) Hegel: Lectures.

(٤٦) F. Uberweg: History of Philosophy (English Trans) Vol. II. p. 64 (note).

(٤٧) Hallett: Benedict de Spinoza. p. 10, 11.

وسواء أكان هذا التفسير أو ذاك هو الصحيح، فإن المسألة الأهم هي أن كليهما يشير ـ بطريق مباشر أو غير مباشر ـ إلى ضرورة الابتعاد عن الفهم الحرفي للفكرة إذا أردنا من هذه الفكرة أن تكون مثمرة. فالقول إن المعنى الوحيد المعقول لفكرة علة ذاته هو أنها اللامعلول يعني أن فكرة اسبينوزا تحقق إذا فُهمت من خلال المصطلح والتفكير المدرسي، وكذلك الحال في تفسير الفكرة من خلال وحدة القول والفعل في الحقيقة الواحدة. ولايجد المرء عندئذ مفراً من القول إن استخدام الاصطلاح المدرسي التقليدي كان مصطنعا. فالمأزق الذي تنتهي إليه الحجج والتعبيرات المدرسية يؤدي إلى البحث عن تفسير مقنع من وراء الثوب اللفظي الذي تسري عليه كل هذه الانتقادات. وفي هذه الحالة لايكون أمامنا مفر من أن نفسر فكرة علة ذاته عند اسبينوزا على هذا النحو: إذا كان هناك شيء هو علة ذاته، أي لم ينتج عن علة خارج ذاته، فهذا الشيء هو مجموع الطبيعة، الذي لايمكن تصوره إلا موجودا. وفي الطبيعة تكون العلية داخلية بحق: فهذا المجموع الكلي للأشياء ينطوي في ذاته على كل ما يمكن أن يطرأ على الأشياء من تغيرات، وفي قوانينه الأزلية توجد بالقوة بذور كل تغير أو حادث ممكن في العالم، وهو ذاته قديم لايمكن أن يكون من صنع حقيقة خارجة عنه.

ومن الطبيعي أن يوجه إلى هذا التفسير السؤال الآتي: ولماذا لايمكن تصور مجموع الطبيعة إلا موجوداً؟ أليست هناك مشكلة فلسفية كاملة اسمها مشكلة إثبات وجود العالم؟ والرد على هذا السؤال هو أن هذه المشكلة، التي كانت قائمة لدى الكثيرين من الفلاسفة، ولاسيما المثاليين منهم، لم تكن من المشاكل المعترف بها أصلا في فلسفة اسبينوزا. فوجود العالم عنده لم يكن موضوع تساؤل، وكتاباته كلها لاتتضمن حرفاً واحدا ينم عن الشك في أن هذا العالم قد لايكون موجودا، أو يهيب بحقائق أخرى (كحقيقة الصدق الإلهي عند ديكارت) ليستمد منها الثقة بوجود العالم. فإذا كان تأكيد وجود العالم هو نقطة البداية الأولى للتفلسف، كما أوضحها اسبينوزا في السطر الأول من كتاب الأخلاق، فإن اسبينوزا يمكن أن يعد توكيديا أو دجماطيقيا بحق في هذا الميدان. ومع ذلك فإن فلسفته ربما كانت أقوى محاولة جادة بذلت لإثبات أن التوكيدية في هذا الميدان أسلم وأقرب إلى الفهم العلمي الدقيق لطبيعة الكون من الاتجاها النقدية المؤدية إلى الشك أو اللاأدرية أو الإنكار المطلق لحقيقة العالم. وفي اعتقادي أن اسبينوزا سوف يُفهم فهمًا أفضل، ويُقدر أكثر مما قُدر حتى الآن، في اليوم الذي تكف فيه الفلسفة ذاتها عن التساؤل الممل، والعقيم، عما إذا كان العالم موجودا أو غير موجود، وتعد فيه هذا الوجود ـ كما فعل اسبينوزا ـ نقطة بداية واضحة بذاتها، لامشكلة تضيع طاقة الفكر في

محاولة إيجاد الحلول لها.

* * *

وتختلف قيمة البراهين المفصلة التي ساقها اسبينوزا لإثبات وجود الله تبعاً للتفسير العام لتفكيره: فإذا فُهمت كتاباته بمعانيها الحرفية، وضمنها كتاباته الكثيرة التي يرد فيها لفظ الله، كان من الضروري عندئذ أخذ هذه البراهين مأخذ الجد، ومحاسبته عليها حسابا دقيقا، سواء من حيث الخطأ وعدم الاتساق. أما إذا نُظر إلى هذه الكتابات ــ كما فعلنا في هذا البحث ــ على أنها تنطوي على معانٍ لاتكشف عنها لغته المدرسية اللاهوتية مباشرة، وإنما تُستمد بعد مقارنة لمختلف أفكاره ومواقفه الرئيسية من فلسفة عصره وحضارته، فعندئذ تفقد هذه البراهين قيمتها إلى حد بعيد، وتغدو مجرد تكملة شكلية لبناء لفظي لم يكن صاحبه يعول عليه كثيراً. وفي هذه الحالة الأخيرة لايكون المرء مضطراً إلى محاسبته على أخطائه أو عدم اتساقه عند عرضه لهذه البراهين، بل إن هذه الأخطاء تعد في واقع الأمر أدلة أخرى غير مباشرة على أن هذه البراهين لم تكن موضوعاً لاهتمامه الكامل، لأنها هي ذاتها كانت تتعلق بفكرة لها عنده قيمة لفظية فحسب.

وعلى أساس فهمنا الخاص لفلسفة اسبينوزا ومنهجه، لن نتناول من هذه البراهين إلا جانبها السلبي: أعني دلالة إخفاقها على ضآلة أهميتها في نظر اسبينوزا. ففي البرهان الثاني الذي يقدمه اسبينوزا في النظرية من الباب الأول في الأخلاق، يقول: «إن الشيء الذي لايوجد سبب أو علة تمنع من وجوده، لابد أن يوجد بالضرورة». وهذه حجة باطلة: إذ لاشيء يمنع من وجود السمك الماسي مثلا، ومع ذلك فهو غير موجود، ولو فُرض أنه اكتشف يوما، فلن يقول أحد إن وجوده ضروري، وأن مجرد عدم وجود مايمنع من وجوده يجعل ذلك الوجود ضروريا. وفي هذا البرهان، وكذلك في البرهان التالي مباشرة المبني على أساس أن عدم القدرة على الوجود عجز، وبالتالي أن الله بوصفه كاملاً، لابد أن يكون موجوداً ــ خلط بين مجال الوجود ومجال الوجوب، وهو خلط كانت فلسفة اسبينوزا بأسرها محاولة كبرى لتخليص الأذهان منه، لاسيما وهو الذي عرف كمال الشيء (أو قيمته) بأنه مجرد واقعيته.

وهذه نقطة جديرة بالانتباه حقاً: فمن الاعتراضات المعروفة والمسلم بها على كل من استخدموا الحجة الأنتولوجية في البرهنة على وجود الله، أنهم يخلطون بين مجال الواقع أو الوجود ومجال القيم أو الوجوب. إنهم يتصورون أن مجرد وجود فكرة

في الذهن تتصف بجميع صفات الكمال، وكون الوجود الحقيقي كمالا بدوره، يعني أن هذه الفكرة لابد أن تتصف أيضا ـ ضمن كمالاتها ـ بالوجود الحقيقي. فأقل ما يقال عنهم هو أنهم يفترضون وجود كمال كوني شامل، أو يصبغون المبدأ الأول للكون بصفات الكمال المطلق ـ نفس ذلك الكمال الذي نفهمه، نحن البشر، ولكن على أقصى نطاق يمكن تصوره. فكيف نوفق بين استخدام اسبينوزا لهذه الحجة، وبين تأكيده أنه لا كمال للشيء إلا واقعيته، وأن الكون في شموله لايتصف إلا بالضرورة، وأنه يستبعد تماما كل وصف من أوصافنا التقويمية؟ من المؤكد أن هذا البرهان لو أخذ، في فلسفة اسبينوزا، مأخذ الجد، فإنه يهدم فلسفته كلها من أساسها: إذ لايعود هناك مبرر، عندئذ، للحملة على الغائية، أو على التشبية بالإنسان، أو لتأكيد فكرة الضرورة. وهكذا يكون على المرء عندئذ إما أن يؤكد وجود تناقض أساسي في فلسفة اسبينوزا، أو أن يحاول تفسير التجاء اسبينوزا إلى البرهان الأنتولوجي على أنه جزء من بنائه الفلسفي الشكلي فحسب، وليس جزءاً من المعاني الحقيقية التي تتضمنها فلسفته.

أما إذا نظر إلى البرهان الأنتولوجي على أنه ليس، عند اسبينوزا، برهانا متعلقا بفكرة الله، وإنما يتعلق بالنظام الكلي للأشياء، أو الطبيعة، فعندئذ يختفي قدر كبير من التناقض أو عدم الاتساق الظاهر فيه. مثال ذلك أن سيفك يعترض على اسبينوزا لعدم التجائه إلى الطرق التقليدية في إثبات وجود العالم: كفكرة العلّية أو المحرك الأول أو وجود النظام في الكون، وينتقد التجاءه إلى إثبات وجود الله من تصور الله ذاته، أو من تحليل معنى الفكرة، قائلا إن فكرة وجود الله ليست واضحة بذاتها، بدليل عدم إدراك الكثيرين لها على التو.(٤٨) مثل هذا الاعتراض صحيح طالما أعتقد أن البرهان يتعلق فعلا بوجود الله. أما إذا حل لفظ الطبيعة محل الله في هذه الحالة، فإن دلالة البرهان تختلف تماما، إذ يغدو البرهان ذاته مجرد إشارة إلى أن وجود الطبيعة ظاهر من مجرد التفكير فيها، أو أنه على الأصح ليس في حاجة إلى دليل. وهكذا فعندما يقول اسبينوزا إن ماهية الله تتضمن وجوده، يعني أن الحقيقة الأساسية، وهي الطبيعة في مجموعها، موجودة بذاتها، وأن مجرد القول بها يستتبع أن تكون موجودة، وهو تعبير آخر عن استبعاده ـ الذي أشرنا إليه من قبل ـ لمشكلة إثبات وجود العالم.

ولو تأملنا التفسير الذي انتهى إليه جويكم ـ وهو من أدق شراح كتاب الأخلاق ـ لبراهين اسبينوزا على وجود الله لوجدنا أنه يؤيد هذا الرأي إلى حد

(٤٨) Paul Siwek: An coeur du Spinozisme. p. 118.

بعيد. فهذه البراهين في رأيه تتلخص في فكرة واحدة هي: «إذا سلمت بأن أي شيء موجود فعلا **is actual**، فلا بد أن تسلم بأن الله موجود فعلا بالضرورة» وهو يعقب على هذا الشرح بقوله: «إن صحة هذا الاستدلال تتوقف على ما يعنيه اسبينوزا بفكرة الله: فقيمته تتوقف على ما تعنيه عبارة الوجود الضروري لله»(٤٩) ثم يزيد عبارته هذه إيضاحاً فيقول: «والسبب في صحة برهانه على الوجود الضروري لله هو أن الإله عنده.. هو الواقع الوحيد الشامل. فالتجربة من حيث هي كل ينبغي أن تكون موجودة، لأنها كل ـ أي لأنها في جميع أوجهها ذات نسيج واحد، ولأن كل جزء منها ينطوي، بالتالي، على النسيج بأسره: وعلى ذلك فإذا لم يكن للكل وجود، ووجود ضروري، فلن يعود من الممكن، بأي معنى من المعاني، أن يوجد شيء أو يُتصور».(٥٠) ومن نتائج هذا الشرح أن براهين اسبينوزا على وجود الله لاتعود صحيحة إذا طبقت على الفكرة التقليدية عن الله، أو على أية حقيقة فيما عدا الواقع الكلي أو مجموع التجربة. وهكذا فإن صحة الحجة الأنتولوجية تتوقف في رأيه، على «الطبيعة الفريدة لفكرة الله عنده. فإذا طبقت الحجة الأنتولوجية على أي شيء ما عدا النسق الكامل والفريد للتجربة، فإن نقد كانت لها يقضي عليها حتما... أما حين نفسر لفظ الله على أنه يعني مجموع الواقع Reality... فعندئذ لايكون في استطاعتك أن تمتنع عن تصور الله إلا إذا امتنعت عن التفكير أو الشك أو الشعور، أو بالاختصار، إذا امتنعت عن الوجود»(٥١).

ورغم ما أدخله جويكم في تفسيره هذا من تعبيرات مثالية فسر بها اسبينوزا من خلال مذاهب لم تظهر بعده إلا بزمان طويل، مثل **مجموع التجربة أو نسقها الكامل**، وهي تعبيرات تتمشى مع إتجاه جويكم العام في التفكير، فإن له مع ذلك فضل التنبيه إلى ضرورة الربط بين التفسير الممكن لطبيعة براهين اسبينوزا وبين المعنى الحقيقي المقصود من كلمة الله، ثم الإشارة إلى أن التفسير المتسق الوحيد هو ذلك الذي تعني تلك الكلمة فيه **مجموع الواقع**، بحيث تصبح الدلالة الحقيقية للبرهان هي أن افتراض أبسط وجود في هذا العالم يحتم التسليم بوجود **الواقع** أو الطبيعة في مجموعها.

وإذن ففي البراهين التي قدمها اسبينوزا لإثبات وجود الله، تتضح مرة أخرى تلك الحقيقة التي تكشفت لنا من قبل مراراً، وهي أن العبارات التي تحدث فيها

(٤٩) Joachim: A Study... p. 45.
(٥٠) Ibid. p. 53.
(٥١) Ibid. p. 54, 55.

اسبينوزا عن الله تظل متناقضة تناقضاً أساسياً مع نفسها ومع سائر أوجه فلسفته طالما فُهمت هذه الكلمة بمعناها الحرفي، ولكن هذا التناقض يزول، ويغدو كل شيء واضحاً جلياً، إذا استُبدل بهذا الفهم الحرفي فهم آخر يُصبح فيه اللفظ معادلاً لمجموع الطبيعة. وهنا أيضا يمكن أن يقال إن هدف اسبينوزا هو أن يثبت أن ما قاله الفلاسفة واللاهوتيون من قبل عن فكرة الله، يمكن أن ينطبق، بمزيد من الاتساق، على فكرة المجموع الكلي للأشياء.

أما أولئك الذين يأخذون هذه البراهين، بصورتها الحرفية، مأخذ الجد، ويرهقون أنفسهم في البحث عن صلات أو ارتباطات أو خلافات بينها وبين نظائرها لدى مختلف الفلاسفة المدرسيين، فليس لنا عليهم إلا ردّ واحد، هو: تأملوا جيدا جميع أطراف فلسفة اسبينوزا، ولاسيما الأوصاف التي عزاها، بطريقته الخاصة، إلى فكرة الله، وقولوا لنا بعد ذلك: على أي شيء كان اسبينوزا يريد بالفعل أن يبرهن؟ إن مقارنة اسبينوزا بالفلاسفة المدرسيين مهما تضمنت من شواهد على علم الشارح وسعة اطلاعه ـ تكشف في واقع الأمر عن سذاجة في العقل لاحد لها: فقد كان هؤلاء المدرسيون الوسيطيون يريدون فعلاً البرهنة على وجود كائن عالٍ على العالم، يتصف بالخير ويوجه العالم نحوه، بحيث يكون مسار العالم ذاته غائياً ومستهدفاً قيمًا بشرية؛ وتلك كلها معانٍ رفضها اسبينوزا رفضاً قاطعاً صريحاً. فإذا جاء بعد هذا الرفض القاطع الصريح واستخدم نفس حججهم، فلا مفر للمرء عندئذ من أحد أمرين: أن يقول إن اسبينوزا بلغ من التناقض حد البلاهة التي لاتليق بفيلسوف، أو أن يستخلص لبراهينه الأنتولوجية دلالة مختلفة كل الاختلاف عن كل دلالاتها السابقة، ترتبط بمجموع فلسفته وتتمشى مع اتجاهها العام. ومن المؤسف أن أكبر شراح اسبينوزا قد وقعوا في الخطأ الأول، ولم يعبأوا حتى بأن يسألوا أنفسهم عن محتوى تلك الحقيقة التي يُفترض أن اسبينوزا يستخدم من أجل إثباتها هذه البراهين الموروثة عن العصور الوسطى، مع أنهم لو قارنوا بين محتوى تلك الحقيقة عنده ومحتواها عند اللاهوتيين لأدركوا على التو أن استخدام كل هذه الحجج التقليدية إما أن يكون منطبقا على النظام الكلي للأشياء، أو لايكون له، عدا ذلك، أي مكان في السياق العام لفلسفة اسبينوزا.

٤ ـ نطاق فكرتّي الله والطبيعة

كانت النتيجة الواضحة التي أدى إليها بحثنا للأوصاف التي نسبها اسبينوزا إلى فكرة الله، وكذلك الأوصاف التي نفاها عنها، وتلك التي أدخلها على الفكرة

مخالفاً بذلك كل تراث سابق ـ هي أن التفسير المتسق لفكرة الله عنده هو ذلك الذي يجعلها في هوية مع مجموع الطبيعة أو النظام الكلي للأشياء. كذلك أدى البحث في براهين وجود الله عنده إلى نتيجة مماثلة: فإخفاق هذه البراهين ليس، في رأينا، راجعاً إلى تهاون عقلي أو تناقض منطقي في تفكيره، وإنما هو راجع إلى أن الموضوع الذي كان يبرهن عليه مختلف كل الاختلاف عن ذلك الموضوع الذي سعى الفلاسفة المدرسيون إلى البرهنة عليه، بحيث يكون اسبينوزا متناقضا مع نفسه بالضرورة لو فُسرت كلمة الله عنده بمعناها الحرفي، ولكنه يكون متسقاً تمام الاتساق إذا مانُظر إلى هذه البراهين على أنها محاولة منه لكي يثبت ـ بلغة لاهوتية تقليدية ـ أن وجود الطبيعة ضروري قديم وأن مجرد تصورها يستتبع حتما القول بوجودها، وأنها هي ما لاتتصور ماهيته إلا موجودة.

والنتيجة التي ينبغي أن يخلص إليها المرء من هذا كله هي أن اسبينوزا لم يتخل عن نزعته التحليلية الدقيقة في هذا المجال بدوره، وأنه حرص كل الحرص على أن يستبعد كل فكرة عن كائن عالٍ على الطبيعة أو متحكم فيها وهو منفصل عنها، أو موجه لها نحو غاية تُفهم على مثال غايات الإنسان. فكل فكرة لدينا عن مثل هذا الكائن ينبغي أن تُرد إلى مجموع الطبيعة ذاتها، من حيث أنها الحد النهائي الذي يُفهم من خلاله كل تفكير وكل وجود.

ولقد أدرك بعض شراح اسبينوزا هذا المعنى لفكرة الله عنده بوضوح، وإن يكن الكثير منهم لم يستخلص ـ للأسف ـ كل متضمنات التفسير الصحيح الذي انتهوا إليه. مثال ذلك أن موريس كوهن يقول في مقال سبقت الإشارة إليه: «إذا كان ثمة شيء يتضح من كتاب الأخلاق، فذلك هو رفض اسبينوزا لكل نوع من التأليه المشبّه بالإنسان. فالقول إن لله أية صفات شخصية كالإرادة أو العقل البشري، وأنه يسلك من أجل غاية واعية هي تحقيق ما هو خير لنا، هذا القول ينكره اسبينوزا مراراً بكل شدة. ومن الواضح أن اسبينوزا كان يعني من لفظ الله ما نسميه اليوم بعالم الواقع الذي هو موضوع كل علم، ونَسَق الطبيعة أو ترابطها الضروري»[٥٢].

ويقول هرمان دونكر: «إن اسبينوزا لم يعترف إلا بالجوهر الشامل لكل شيء، الذي يمارس فاعليته في كل شيء. أما أنه أطلق على هذا الجوهر اسم الله ـ الله أو الجوهر أو الطبيعة ـ فما ذلك إلا خدعة لاهوتية، وترضية ظاهرية للعقلية

---

(٥٢) Morris Cohen: The Intellectual Love of God. (op. cit) p. 333.

السائدة»[٥٣].

أما العلماء فإنهم ولاشك يرحبون كل الترحيب بأي فهم من هذا النوع لفكرة الله؛ وهكذا قيل عن فهم اسبينوزا لفكرة الله إنه «هو الفهم الذي يصلح للعلماء»[٥٤]، واقتبس صاحب هذا القول تصريحاً لأينشتين يقول فيه: «إنني أؤمن بإله اسبينوزا» وآخر للعالم لشتنبرج Lichtenberg يقول فيه إن فلسفة اسبينوزا «هي عقيدة الغد».

ومع ذلك فمن الممكن أن يجد المرء لدى اسبينوزا ذاته قرائن مباشرة على أن فكرة الله لاتخرج عنده عن مجال الطبيعة، وأنه حين قال الله أو الطبيعة لم يكن يعني حقيقتين وإنما حقيقة واحدة (وهو أمر أدركه كثير من الشراح)، وأن من الواجب ـ بالتالي ـ أن يدرك قارىء اسبينوزا أنه في كل موضع يتحدث فيه عن الله، يقصد بالفعل مجموع الطبيعة أو النظام الضروري للأشياء (وهو أمر يعترف به كثير من شراحه في الموضع الخاص به من شروحهم، ولكن معظمهم يغفلونه في بقية المواضع). وسنعرض فيما يلي بعض هذه القرائن المباشرة:

هوية مجالَي الله والطبيعة:

١ ـ في أهم القضايا التي تعبر عن فلسفة مادية خالصة في كتاب الأخلاق، وهي القضايا من ١٠ إلى ٢٠ من الباب الثاني، لايرد ذكر للفظ الله في نص القضايا ذاتها، ولكن اللفظ يستخدم دائمًا في براهين هذه القضايا. وهذه القضايا تأتي مباشرة بعد القضية التاسعة، التي ورد فيها هذا اللفظ لآخر مرة قبل هذه المجموعة. ونص القضية ٩ هو «إن الله يكون علة لفكرة شيء فردي موجود بالفعل، لامن حيث إنه لامتناهٍ، بل بقدر ما يكون متأثراً بفكرة أخرى لشيء موجود بالفعل، يكون هو علته، بقدر ما يكون متأثراً بفكرة ثالثة، وهكذا إلى مالانهاية.» في هذه القضية يقول اسبينوزا صراحة إن من الممكن التحدث عن الله على أنه متأثر بفكرة شيء متناه ـ فأي إله هذا الذي يتأثر بفكرة شيء جزئي؟ من المؤكد أن لهذه القضية دلالة مباشرة على أن المقصود هنا هو المقارنة بين الطبيعة من حيث وجهها اللامتناهي من ناحية، وبين الطبيعة من حيث وجهها المتناهي الذي يكون فيه للأشياء الجزئية تأثيرها. ففي هذا الوجه المتناهي تكون الأشياء الجزئية،

---

(٥٣) Hermann Duncker: Spinozas Stellung... (op. cit.), Einleitung, S. 7.

(٥٤) Solomon Freehof: «Spinoza and Religion» in «Spinoza, the Man and His Thought». Addresses delivered at Spinoza's Tercentenary. Chicago (Open Court) 1933. p. 58.

بالفعل، هي التي يؤثر بعضها في البعض، ويكون من الممكن حذف الحد المتوسط بينها. فبدلا من أن يقول اسبينوزا مباشرة إن الجسم المادي لايتأثر إلا بجسم مادي، يقول إن الله هو علة الجسم المادي عن طريق تأثره بجسم مادي آخر يكون الله علته عن طريق تأثره بجسم ثالث، إلخ. . . وهكذا تكون مهمة فكرة الله هنا توسطية فحسب، ويكون من الممكن في الواقع حذفها تماماً والاقتصار على تأثير الأجسام، الأول والثاني والثالث، بعضها في البعض. وبعد أن أوضح اسبينوزا في هذه القضية معانيه التي لايكون فيها لفكرة الله بالفعل أي دور حقيقي، ينتقل بعد ذلك إلى تفسير مادي صرف للعلاقة بين الذهن والجسم، وللقوى الذهنية والجسمية، ولايرد في هذه المجموعة من ذكر لكلمة الله إلا في البراهين فحسب، وليس من الصعب أن يدرك المرء أن براهين القضايا في كتاب الأخلاق هي أكثر الأجزاء تكلفاً، وهي التي يقوم عليها البناء المصطنع في المنهج الهندسي، ووظيفتها الحقيقية هي تبرير قضاياه على نحو تبدو فيه ضرورية لاتترك مجالا للاعتراض، بحيث لايملك من لاتروقه القضية ذاتها ـ من الوجهة الإيديولوجية ـ إلا أن يسلم بها طالما أن البرهان عليها يتسم بالضرورة الهندسية. وهكذا يدل اقتصار ظهور فكرة الله على البراهين في هذه القضايا المتطرفة في ماديتها على أن الفكرة تقوم بنفس مهمة التوسط التي ضربنا لها مثلا من قبل، وهو توسط يخفف كثيراً من تأثير توالي الأفكار المادية بعضها وراء البعض، ويكوّن حاجزاً يقلل من وقع هذه الأفكار.

٢ ـ في البحث اللاهوتي السياسي تُعرّف فكرة الأوامر الإلهية بأنها لاتخرج عن كونها تعبيرا عن الضرورة الكامنة في قوانين الطبيعة(٥٥)ـ وهذا التعريف في ذاته دليل قوي وصريح، على أن فكرة الله عند اسبينوزا لاتؤدي وظيفة ما، إذ أن هذه القوانين الطبيعية تسير في مجراها الضروري، وسواء نُسبت إليها صفة أخرى هي أنها أوامر إلهية أم اكتفيت بفكرتها هي ذاتها فحسب، فلن يتغير في الأمر شيء.

وبعد ذلك، فلنقارن بين هذا التعريف للأوامر الإلهية بأنها تعني القوانين الضرورية للأشياء (وهو تعريف يردده اسبينوزا كثيراً في مواضع مختلفة من كتبه)، وبين حديث آخر عن الأوامر الإلهية ورد في ختام الباب الثاني من الأخلاق. فهو هنا يتحدث عن بعض المزايا الأخلاقية والسلوكية لفكرته القائلة بعدم وجود إرادة

---

(٥٥) Tractatus Theologico-Politicus (Translated by Elwes) Dover Publications. New York 1951. p. 60-65.

حرة، ويقول إن أولى هذه المزايا هي «أنها تعلمنا ألا نسلك إلا وفقاً للأوامر الإلهية، وأن نشارك في الطبيعة الإلهية، ونكون أقدر على ذلك كلما ازداد كمال أفعالنا وازددنا فهما لله».

هذه النتيجة الأخلاقية، المتعلقة بإطاعة الأوامر الإلهية والمشاركة في الطبيعة الإلهية، قد استخلصت من مجموعة من القضايا عرض فيها اسبينوزا مذهباً حتميا بحتا، هو إنكار حرية الإرادة. فإذا فهمت فكرة الله هنا بمعناها الحرفي، فسوف يتعارض ذلك أولا مع تعريفه الطبيعي السابق للأوامر الإلهية. وسوف يكون فيه ثانياً، فصم للارتباط المنطقي الطبيعي بين إنكار حرية الإرادة وبين النظرة العلمية الوضعية إلى الأشياء، وللارتباط العكسي بين النظرة اللاهوتية وبين الإيمان بحرية الإرادة ـ وكأن اسبينوزا قد استخدم مقدمة علمية (تؤلف، في الواقع، الجزء الأكبر من الباب الثاني بأسره) في استخلاص نتيجة لاهوتية فوق الطبيعية! وثالثا سيكون اسبينوزا عندئذ واقعاً في نفس خطأ التشبيه الذي طالما حذرنا منه اسبينوزا: وهو خطأ تشبيه الآلهة بالحكام، إذ أنه سينظر إلى الله هنا على أنه يأمر، ونحن نطيع.

هذا المثل غاية في الوضوح من حيث دلالته على التناقض الساذج الذي يقع فيه المفسرون الحرفيون لاسبينوزا، وعلى أن هذه الفكرة ذات المظهر اللاهوتي إذا ما فسرت بمعناها الذي حدده لها اسبينوزا في موضع آخر، تغدو متسقة تماماً مع المجرى العام لفلسفته: فإطاعة الأوامر الإلهية، ومعرفة الله، وفهم الله وخدمته... الخ، كل هذه تعبيرات عن إدراك قوانين الطبيعة وفهم المجرى العام للحوادث ومسايرته، الخ...

ومع ذلك فإن اسبينوزا لم يصرح مباشرة، في هذا الموضع من الباب الثاني من الأخلاق، بالمعنى الذي يقصده من لفظ **الأوامر الإلهية**. ولست أشك أبدا في أن أي قارىء لايجري المقارنة اللازمة، سيفهم هذا اللفظ، وكذلك لفظ **معرفة الله**، **والمشاركة في الله**، **والبركة**، وغيرها من الألفاظ الواردة في هذه الصفحات الأخيرة من الباب، بمعانيها الحرفية ذات الارتباطات اللاهوتية، بل إن كثيراً من شراح اسبينوزا يفهمون منها هذه المعاني بالفعل.

والواقع أن هذه الظاهرة، التي تتمثل بكل وضوح في هذا النص، تستحق من باحثي اسبينوزا تفكيراً عميقاً في دلالتها. ذلك لأن الجزء الأكبر ممن كتبوا عن اسبينوزا يستبعدون تماماً ـ كما ذكرنا في الفصل الخاص بالمنهج ـ أن يكون قد كتب بلغتين: لغة ظاهرة ولغة حقيقية، أو أن يكون قد تعمد خداع القارىء. وقد قدمنا

من قبل رداً كافياً على فكرة الخداع هذه، أما أن اسبينوزا قد كتب بلغتين، فذلك أمر يظهر في هذا المثل بوضوح لايقبل جدلاً: ففي الباب الثاني من **الأخلاق** يتخذ اسبينوزا موقفاً علمياً صارماً ينظر فيه إلى كثير من الأفكار التي سلم بها معظم الفلاسفة ـ بل بعض العلماء ـ (مثل فكرة جوهرية النفس وحرية الإرادة) على أنها أساطير مخرفة. وفي نفس هذا الباب يحذرنا اسبينوزا ـ كما فعل مراراً في مواضع مختلفة ـ من تشبيه الله بالإنسان، وبالحكام والملوك خاصة. ثم يختم الباب بملحوظة يرمي فيها إلى تأكيد مزايا رأيه في إنكار حرية الإرادة، ويؤكد فكرة الضرورة بين الأشياء ـ ومع هذا كله يتحدث عن وجود **أوامر إلهية**، وهو تعبير له ارتباطات لاهوتية قوية يعرفها اسبينوزا جيدا، ويدرك حتما أنها ستؤثر في ذهن القارىء. فهل ينكر أحد بعد ذلك أن اسبينوزا كان يتحدث، في هذا الموضع على الأقل، بلغة مزدوجة؟ وإذا سلمنا بذلك، بالنسبة إلى هذا الموضع، فلم لانسلم به أيضا بالنسبة إلى الأجزاء الأخرى من كتاب **الأخلاق**، ولاسيما النصف الثاني من الباب الأخير[٥٦]؟ إنني لا أستطيع أن أفسر هذه الظاهرة إلا بأنها:

أولا: سخرية من القارىء الساذج، الذي ستظل لكلمة الله ومركّباتها هنا ارتباطاتها التقليدية في ذهنه.

ثانيا: تنبيه القارىء الفطن تنبيهاً واضحاً. فهو في هذا الموضع يكاد يقول: إنك تدرك طبعاً أن من المستحيل أن أكون قد ناقضت نفسي بهذه الشدة وبهذه السرعة، فلا بد أن لي قصداً آخر. وإذا كنت قد طلبت منك، منذ قليل، ألا تصور الله بصورة البشر، ثم استخدمت في هذا الموضع تعبير **الأوامر الإلهية**، فلابد أنني أقصد هنا من تعبيرات: الأوامر الإلهية وطاعة الله وخدمته أمورا مختلفة تماماً تحل فيها محل التعبيرات السابقة تعبيرات أخرى هي: القوانين الطبيعية وفهمها ومسايرتها والرضاء بها، إلخ... ولكني مضطر إلى استخدام التعبيرات الأولى حتى أسكت ألسنة الناقدين، وأنا واثق من أنك ستفهم، حينما تجد تناقضاً صارخاً كهذا، مقصدي الحقيقي على التو!

ففي حالة كهذه، إذن، تظهر بكل وضوح المشكلة الحقيقية في طريقة كتابة اسبينوزا، وهي أنه لم يأت في كتاباته بأفكار جديدة خارجة عن التراث فحسب، بل كان حريصاً كل الحرص على أن يستخدم نفس اللغة والتعبيرات القديمة، أعني كان حريصاً على أن يظهر كما لو لم يكن يخالف المعاني القديمة والتراث السائد. ونستطيع

---

(٥٦) سنتحدث عن هذا الجزء بالتفصيل في قسم تالٍ من هذا الفصل.

أن نقول إن طريقته هذه في الكتابة، إذا كانت ترمي إلى إبعاد أنظار العامة عن الاتجاه الحقيقي لتفكيره، فإنها في الوقت ذاته اختبار عسير لقدرة قرائه الواعين على فهم مقاصده.

٣ ـ وفي الرسالة رقم ٥٤ يقول اسبينوزا في صدد الحديث عن اتصاف الواقع بالضرورة المطلقة التي لا شأن لها بأحكامنا الخاصة:

«وهكذا فإن الأشياء إذا ما نظر إليها في ذاتها، أو في علاقتها بالله، لاتكون جميلة ولا قبيحة». فالتعبير المستخدم هنا يُعترف فيه صراحة بأن النظر إلى الأشياء في علاقتها بالله مرادف للنظر إلى الأشياء في ذاتها، أو بعبارة أخرى للنظر إلى الأشياء في سياقها الضروري العام وسط الظواهر الطبيعية الأخرى (لا بالنسبة إلى ذهن الإنسان فحسب). وهنا اعتراف صريح من اسبينوزا بأنه يستخدم لغتين، إحداهما لاهوتية والأخرى علمية.

٤ ـ وقرب نهاية تذييل الباب الأول من **الأخلاق**، يرد اسبينوزا على المعترضين الذين يقولون: لو كانت كل الأشياء تتلو من الضرورة الإلهية، فَلِمَ لم يخلق الله الناس بحيث لايسترشدون إلا بحكم العقل؟ فيقول في رده «إن هذا راجع إلى أن الله لم يكن يفتقر إلى المادة التي يخلق منها كل الاشياء، من أرفعها كمالا إلى أحطها، أو، إذا شئت أن أتحدث بمزيد من الدقة، فإن قوانين الطبيعة ذاتها كانت كثيرة إلى الحد الذي يكفي لإنتاج كل ما يمكن أن يتصوره ذهن لانهائي...».

هذا النص الصغير، ومعه النص السابق، أوجه إليه، بكل إخلاص، أنظار أولئك الذين يستنكرون ـ بشهامة ـ أن يكون اسبينوزا قد تحدث بلغتين. فهو هنا يذكر، في صراحة تغني المرء عن بذل أي جهد ذهني لفهم معناه الحقيقي، أن لديه طريقتين للكلام: طريقة يحدث بها الناس على قدر عقولهم، هي تلك التي يستخدم فيها التعبيرات اللاهوتية، وطريقة أخرى يستخدم فيها تعبير **الضرورة الطبيعية**. وإذا كان اسبينوزا في النص السابق قد جعل التعبيرين اللاهوتي والعلمي مترادفين، فإنه في النص الأخير يصدر تأكيدا غاية في الاهمية، وهو أن التعبير العلمي هو **الأدق**. ولعل في هذا النص دليلاً مباشراً كافياً على الاتجاه الحقيقي لميول اسبينوزا، في معرض المفاضلة بين لغتيه، أو بين **الوجهين الصوفي والعلمي** اللذيْن يمكن أن تفهم بهما فلسفته، على حد تعبير الشراح الآخرين الذين حيرتهم مشكلة المفاضلة بينهما.

(ب) إنكار الشراح لهوية المجالين:

كان من المفيد، في رأينا، أن نبدأ بتقديم هذه الأدلة القاطعة على المعنى

الحقيقي الذي استخدم فيه اسبينوزا جميع التعبيرات التي ترد فيها كلمة الله. فمثل هذه البداية تساعد كثيراً على تبين أوجه الخطأ لدى الكتاب الذين حاولوا أن يوجدوا فاصلا بين فكرتي الله والطبيعة عنده.

وهؤلاء الكتاب ينقسمون إلى فئتين: فئة تستبقي المعنى التقليدي لفكرة الله، وفئة أخرى تعترف بأن هذا المعنى قد تغير عند اسبينوزا، ولكنها تظل تسعى إلى إيجاد فارق بين فكرتي الله والطبيعة في فلسفته. وسوف نتناول الآن أمثلة لهاتين الفئتين على التوالي.

فكتب سيفك عن اسبينوزا تحفل بأمثلة للفهم التقليدي لفكرة الله. وهو يتحدث في كثير من المواضع عن الفكرة كما لو كانت تعني إلهاً مشخصاً(٥٧)، وكل ما في الأمر أن له بعض الصفات المخالفة للإله التقليدي. وهو ينتقد إله اسبينوزا هذا، ولكن على أساس أنه إله مماثل لغيره، سوى أن فيه بعض الصفات التي لاتتفق مع المفهوم الواجب لفكرة الله. فهو انتقاد داخل في إطار فكرة الألوهية كما هي معروفة منذ القدم.

ولكن أوضح أمثلة الفهم المشوّه لفكرة الله عند اسبينوزا، هو في رأيي تفسير بروشار **Brochard** له. فهو يحاول أن يثبت أنه لايوجد في كتاب الأخلاق ما يتعارض مع فكرة الإله المشخص التقليدية. وهو يعترف بوجود صعوبات في هذا التفسير مثلا، مثل القول بمادية الله. ولكنه يتخلص من هذه الصعوبات بالقول إن غيره (كالرواقيين) قد وقعوا فيها (وهو في ذاته ليس حلاً للصعوبة على الإطلاق!). بل إنه ليذهب إلى حد القول إن اسبينوزا، حتى في تلك الأوصاف التي لاتتمشى مع الفهم التقليدي للفكرة، «لم يكن يدرك، على ما يبدو، أنه يخرج بمثل هذه التعبيرات عن التراث، وهكذا يظل يتحدث عن الله وكأن للفكرة، باستثناء الأوصاف المشار إليها، نفس معناها لدى الجميع». ويخلص من ذلك إلى القول «إن الاسبينوزية مذهب توحيدي متطرف»(٥٨). وهكذا يوصف اسبينوزا في هذا البحث، على التوالي، بأنه قال بإله مشخص، وبالتوحيد، وبكل المعاني التقليدية لفكرة الله (حتى رغم خروجه عنها دون أن يشعر) ورأي المؤلف هذا يمثل قمة السذاجة في تفسير اسبينوزا، وتكشف كتاباته عن مدى الخطأ الذي يقع فيه من يفسر اسبينوزا تفسيراً حرفياً، إذ ينسب إليه نفس الأفكار التي كانت الغاية الوحيدة له هي نقدها، ويغفل

---

(٥٧) انظر مثلا: Paul Siwek: Spinoza et le panthéisme religieux ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

(٥٨) Victor Brochard: Etudes... (op. cit.) p. 361.

كل ما هو عميق في معانيه، متمسكاً بالثوب اللغوي السطحي لأسلوبه.

وفي اعتقادي أن مجرد استخدام الشراح للفظ الله، دون إلحاقه دائمًا بالمعاني الحقيقية المقصودة من ورائه، هو خطأ أساسي في طريقة عرض فلسفة اسبينوزا، وهو خطأ نكاد نصادفه في كل ما أُلِّف عنه من الكتب. فاسبينوزا ذاته كان يستخدم اللفظ، دون أن يوضح معناه دائما، لأنه لم يكن يستطيع في ذلك العصر أن يعبر عن معانيه بطريقة أصرح من هذه. ولكن ليس لمن يكتب عن اسبينوزا في عصرنا الحالي أي عذر في أن يظل يستخدم اللفظ دون أن يلحقه بمعانيه الحقيقية، إذ أن ضرورة الحذر تنتفي عندئذ، فضلا عن أن الفهم الحقيقي لمعاني اسبينوزا لايستقيم أبداً طالما أن الكلمة تذكر دون تعليق أو شرح. إن المشكلة ها هنا نفسية في المحل الأول: فلهذه الكلمة، فوق كل ما عداها من ألفاظ اللغة، ارتباطات نفسية لابد أن تطرأ على ذهن كل من يقرأها. وليس من الدقة العلمية في شيء أن يظل الشارح يردد كلمة الله وهو يعلم جيداً أنها ستبعث حتما في ذهن قرائه معاني تقليدية لامفر منها، وأنها ستنقله إلى مجال من مجالات المعنى مختلف تماماً عن ذلك الذي كان في ذهن اسبينوزا عندما أوضح أفكاره التي ورد فيها هذا اللفظ.

* * *

أما الفئة الثانية من الشراح فلا تصل إلى حد القول بالفهم التقليدي مباشرة لفكرة الله، وإنما تعترف بالفوارق الواضحة بين معنى الفكرة عند اسبينوزا ومعناها التقليدي، ولكنها تسعى، رغم ذلك، إلى إيجاد نوع من التمييز بين فكرتي الله والطبيعة عنده. ولنضرب لهذه الفئة بعض الأمثلة:

(أ) يقول هاليت **Halett**: «إن الله من وجهة نظر الأصل genetically سابق على العالم؛ أما من وجهة النظر الأنتولوجية فهما يمثلان الهوية الجامعة بين اللامتناهي على نحو غير متحدد، والمتحدد على نحو لامتناه. وبهذا المعنى يتحدث اسبينوزا عن الله أو الطبيعة ــ إذ أنه، رغم أن الله بالمعنى الدقيق تماما هو طبيعة طابعة، فإن هوية الطبيعة الطابعة مع الطبيعة المطبوعة تؤكد صحة التعبير السابق. ومع ذلك لاينبغي بالطبع أن يُخلط بين الطبيعة المطبوعة وعالم المدة الزمنية المألوف في التجربة العادية ــ أي النظام المألوف للطبيعة، الذي يتصف بالكثرة والتعقد والانقسام ــ وإنما هي التركيب الأزلي للكون بأسره، الذي هو لانهائي واحد لاينقسم، والذي لايكون عالم المدة الزمنية إلا عَدَماً (privation) له. وهكذا تنهار الاعتراضات الشائعة على التوحيد بين الله والطبيعة، إذ أن عالم المدة الزمنية، بما فيه من نقائص عديدة، ليس

في نظر اسبينوزا إلهياً بالضرورة. . .»[٥٩].

ورغم أن المؤلف يدافع في هذا النص عن هوية الله والطبيعة، فإنه يؤكد أن هذه الهوية تقوم في ظل فهم خاص للطبيعة، تكون فيه الطبيعة المطبوعة ذاتها مخالفة لعالم التجربة العادية، الذي هو في الواقع عَدَم لها. وبذلك يستبقي المؤلف لفكرة الله نوعاً من الترفع على عالم المدة الزمنية هذا. ومع ذلك فمن المشكوك فيه إلى حد بعيد أن يكون هذا العالم الأخير، في نظر اسبينوزا، متصفاً بأي نوع من النقص، كما قال المؤلف، إذ أن النقص أمر ينتمي إلى المنظور البشري وليس صفة تنتمي إلى طبيعة الأشياء. كما أن المرء إذا وصف الطبيعة المطبوعة بالأزلية والوحدة واللانهائية، فماذا يتبقى بعد ذلك للطبيعة الطابعة؟ إن المؤلف، كما هو واضح، يكاد يقول هنا بثلاث حقائق متميزة: الطبيعة الطابعة، والطبيعة المطبوعة (وهذه الأخيرة يمكن أن تصبح في هوية مع الأولى لأنها أزلية مثلها) ثم عالم المدة الزمنية أو التجربة المألوفة، وهو على مستوى أدنى من المستوى السابق. ولا أظن أن نصوص اسبينوزا تؤيد المؤلف في هذا التقسيم الثلاثي، إذ أن اسبينوزا تحدث فقط عن حقيقتين، ثم أكد هويتهما، وهو لم يميز بينهما من وجهة نظر الأصل، كما أنه لم يقل بوجود نقص بالمعنى المطلق، يمكن أن يعزى إلى العالم بأي معنى من معانيه، وإنما أقحمت هذه الأفكار في تفسير المؤلف لاسبينوزا لكي يكون فيها إرضاء إلى الميل التقليدي إلى وصف عالم التجربة المألوفة بأنه ناقص، ومعتمد ــ من وجهة نظر الأصل ــ على فكرة الله.

(ب) وحين يعرض ولفسون لمشكلة وجود أو عدم وجود انفصال بين الله والعالم عند اسبينوزا، يؤكد أن نصوص اسبينوزا ذاتها لاتلقي ضوءا على هذه المسألة لأن فيها ما يؤيد الانفصال وفيها ما ينكره[٦٠]. ومع ذلك يستخدم ولفسون المنهج التاريخي محاولا الاهتداء عن طريقه إلى حل للمشكلة، فيقول إن العلاقة بين الله وعالم الأشياء كعلاقة الكل بمجموع أجزائه عند ارسطو. فهي ليست علاقة هوية تامة، بل إن للكل نوعا من الوجود التصوري، وعلى ذلك تكون هناك تفرقة تصورية Conceptual بين الله ومجموع أحواله[٦١]. ويدرك ولفسون الاعتراض الذي سيوجه إليه حتما في هذا الصدد، وهو أن الله يغدو عندئذ كائناً عقليا **ens ratlonis**، ثم يرد على هذا الاعتراض على نحو غاية في التكلف والاصطناع، فيقول إن الله كائن عقلي بمعنى إن العقل يكتشف وجوده الحقيقي، أما في الواقع فإن الله كائن حقيقي **ens**

(٥٩) Hallett: Benedict de Spinoza (op. cit.) p. 14, 15.

(٦٠) The Phil. of Spinoza (op. cit.) Vol. I, p. 300.

(٦١) Ibid. p. 324, 325.

reale[٦٢].

والحق أنني قرأت ملياً هذه الصفحات التي بحث فيها ولفسون مشكلة إمكان أو عدم إمكان وجود تمييز بين الله والعالم، إذ أن هذه المشكلة حاسمة في رأيي، ولكني لم أجد

في هذه الصفحات ـ على التخصيص ـ مايرضي الذهن المدقق على الإطلاق، بل إن ولفسون يسوق رده على الاعتراض الذي أشرنا إليه أخيرا، مستنداً إلى رأيه الخاص، ولايدعمه بأية أسانيد قوية من كتابات اسبينوزا ذاتها، وكان من الواضح في نظري أن هذه الصفحات، التي تناولت مشكلة أساسية في فلسفة اسبينوزا، كانت بالفعل، من حيث مدى قوة حججها ومنطقها، أضعف صفحات الكتاب كله، بحيث لايملك القارىء إلا أن يشعر بأنه تهرّب هنا من المشكلة أو حاول أن يتخلص منها بسرعة، وبأنه لم يصل إلى دليل معقول أو حجة مقنعة تثبت فكرة تميز الله عن العالم.

(جـ) ويعترف ألكييه ـ في مجموعة محاضرات ألقاها في السربون عام ١٩٥٩ ـ بأن إله اسبينوزا هو الطبيعة وجوهره جوهر العالم، ويؤكد أن ذلك ليس موضوع مناقشة. ثم يقول: «ومع ذلك فلا يمكن لهذا السبب أن يُنظر إلى تفكير اسبينوزا على أنه نوع من المذهب الطبيعي naturalisme، يقضي، إن جاز هذا التعبير، على البُعد الديني بكل مافيه من أمل وحب وسمو. فلست أعتقد أن هذا التفسير صحيح. بل يبدو لي، على العكس من ذلك، أن هدف اسبينوزا في كل هذا هو أن يثبت أنه، حتى في العالم الرياضي الذي هو عالمه، وكذلك عالم عصره والعلم الجديد، يمكن، بل يجب، إنقاذ الدين، أو على الأقل كل ما هو إيجابي فيه ـ بحيث أن إله اسبينوزا يستحق في رأيي بالفعل اسم الإله. وفيه من أوجه عدة، بل من أوجه هائلة العدد، صفات الإله التقليدي، أو على أية حال، إله ديكارت وإله اللاهوتيين»[٦٣].

ورغم أن هذا الرأي في عمومه أوسع أفقا من كثير من الآراء الأخرى لمفسري اسبينوزا، فإنه مبني على مقدمة يؤكدها الكثيرون ممن عالجوا هذا الموضوع، هي في رأيي مقدمة باطلة. تلك هي المقدمة القائلة إن أي مذهب طبيعي naturalisme لا مكان فيه لصفات الأمل والحب والسمو وأنه لايمكن أن يكون لهذه الصفات مجال إلا في مذهب يقترب من المذاهب الدينية التقليدية ـ هذه المقدمة باطلة تماما، وتتضمن في ذاتها قدراً كبيراً من الخلط الذي أدى إلى تلك المحاولات المتباينة للتقريب بين إله اسبينوزا وإله اللاهوتيين. فالصفات السابقة هي بالفعل من صفات البُعد الديني

(٦٢) Ibid. p. 327, 328.

(٦٣) Fernand Alquié: Servitude et liberté selon Spinoza. (Les cours de Sorbonne; Centre de documentation universitaire) Paris, 1959 (en sténotype) p. III.

ـ على حد تعبير المؤلف ـ ولكنها ليست من صفاته الأساسية التي ترتبط به وحده، ومن الممكن أن توجد في مذهب لايعترف بهذا البُعد الديني أصلاً. وليس صحيحاً على الإطلاق أن أي مذهب يترك مجالا لهذه الصفات ينبغي أن يكون دينياً بالمعنى التقليدي. كما أنه ليس صحيحاً أن هذه الصفات لاتتصور إلاّ في إطار ديني تقليدي.

والواقع أن الطرفين اللذين حتّم علينا المؤلف أن نختار بينهما ليس بينهما استبعاد متبادل على الإطلاق. فهو يتصور أن على المرء اما أن يقول بنزعة طبيعية تستبعد الألوهية تماماً، أو أن يجعل للأمل والحب مجالا. وهذا الرأي شائع بين من كتبوا عن اسبينوزا إلى حد يدعو إلى الدهشة: فحتى أولئك الذين يعترفون تماما بأن إلهه يعني الطبيعة، يؤكدون أنه عاد إلى الإله التقليدي، بمعنى من المعاني، حين جعل في فلسفته مجالا لمشاعر كهذه. وهم في ذلك يريدون أن يجعلوا هذه المشاعر احتكاراً للمذاهب اللاهوتية التقليدية فحسب، وكأن من المحال أن تظهر هذه المشاعر في مذهب طبيعي صارم؛ على أن الأمر لايلزم أن يكون كذلك على الإطلاق: فمن قال إن صاحب التفكير العلمي الصارم، الذي يستبعد تماماً أي مبدأ فوق الطبيعة، محرّم عليه أن يشعر بالأمل والحب والسمو ويتغنى بهذه المشاعر؟ وإذا كان المبدأ الأقصى للتفسير، عند مفكر ما، يقف عند حد الطبيعة، فما الذي يمنعه من أن يحس نحو هذه الطبيعة في مجموعها بالحب والتمجيد والتبجيل؟ هل هذا محرم عليه، أوهل هناك في طبيعة الأشياء مايحول دونه؟ وهل نقول إن مثل هذا المفكر قد تخلى عن نزعته الطبيعية، أو تجاوزها ودخل في مجال البُعد الديني لمجرد كونه قد جعل لهذه المشاعر مجالا في تفكيره؟ لست أعتقد أن هذا جائز على الإطلاق، وإنما أعتقد أن تصوير المشكلة على انها اختيار لامفر منه بين المذهب الطبيعي وبين مشاعر الأمل والحب، إلخ . . . ـ هذا التصوير باطل تماماً، وبالتالي لاينبغي أن يقال عن المفكر إنه قد تخلى عن المذهب الطبيعي، وعاد إلى القوالب الفكرية التقليدية، لمجرد كونه قد جعل لمثل هذه المشاعر مكاناً في فلسفته.

٥ ـ فكرة الأزلية والحب الإلهي

مشكلة «تناقض» اسبينوزا

يؤدي بنا الموضوع الذي عالجناه في القسم السابق إلى بحث مشكلة الجزء الأخير من كتاب الأخلاق، الذي أكد فيه اسبينوزا فكرتي الأزلية والحب الإلهي إلى حد جعل معظم مفسريه يقولون ـ قياساً على طريقة التفكير التي عُرضت في القسم السابق ـ أن اسبينوزا، الذي كان فيلسوفاً ذا نزعات مادية واضحة في بقية الكتاب،

قد تناقض مع نفسه في النصف الثاني من الباب الأخير من **الأخلاق** تناقضاً أساسياً. ومهمتنا في هذا الجزء هي أن نحلل طبيعة هذا **التناقض** المزعوم، ونبحث فيما إذا كان التفسير الوحيد الممكن لهذا الجزء الأخير من كتابه هو التفسير المؤدي إلى القول بتناقض الفيلسوف، أم أن من الممكن إيجاد تفسير لايكون فيه لهذا التناقض مجال.

هذا القول بوجود تناقض بين الجزء الأخير من **الأخلاق** وبين بقية أجزاء الكتاب يمثل، في رأينا، أوضح دليل على إخفاق التفسير الحرفي لفكرة الله عند اسبينوزا، بل هو قمة هذا الإخفاق. فالقول بالتناقض هنا إنما هو إعلان صريح عن عجز هذه التفسيرات الحرفية، وهو عجز يتمثل أوضح ما يكون في صدد تلك القضايا الشائكة التي ختم بها اسبينوزا كتاب الأخلاق. وهكذا يكون علينا أن نختار بين أحد أمرين: إما أن نخرج بفكرة الله عند اسبينوزا عن معانيها الحرفية نهائياً، أو أن نعترف بقصور التفسير وإخفاقه، كما يتمثل في القول بوجود تناقض أساسي لدى اسبينوزا.

ولكي ندرك مدى انتشار الاعتراف بوجود هذا **التناقض** (وهو، بالأحرى، اعتراف من المفسرين بالهزيمة) يكفي أن يطلع المرء على القائمة المطولة التي سنوردها الآن (وهي ليست كاملة على الإطلاق) لآراء القائلين بتناقض اسبينوزا في الجزء الأخير (وأرجو المعذرة من القارىء إذا أطنبت هنا في الإشارة إلى آراء الآخرين، إذ أن كشف أخطاء التفسيرات الأخرى لايقل فائدة في فهم فلسفة اسبينوزا عن التحليل المباشر لعناصر تلك الفلسفة):

١ ــ يرى **أويكن R. Eucken** أن كتاب **الأخلاق** يسير على نهج المذهب الطبيعي Naturalismus، بل المادي، طوال الوقت، إلا في النهاية، حين يصل إلى مرحلة تأكيد عظمة الإنسان وتحرره: فهنا تعود الروحية إلى الظهور. وهكذا يخفق اسبينوزا تبعاً لهذا الرأي، في تأكيد الواحدية Monismus، وتعود ثنائية المادية والروحية إلى الظهور بوضوح[٦٤]. ومعنى ذلك أن كتاب **الأخلاق** ينطوي على تناقض داخلي شديد بين نهايته وبين الاتجاه الغالب عليه في جميع أجزائه الأخرى.

٢ ــ ويؤكد هفدنج أن فكرة حب الله لذاته حباً لانهائياً تنطوي على إعلاء لصفات نفسية على نفس النحو الذي عابه اسبينوزا على غيره[٦٥]. وهو يفسر فكرة

---

(٦٤) Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen der grossen Denker 20 e Auflage; Berlin (Walter de Gruyter) 1950. S. 319.

(٦٥) H. Höffding: Hist. of Modern phil (op. cit.) Vol. I. p. 316-317.

الحب الإلهي تفسيراً صوفياً، ويرى في هذا التصوف تعارضاً مع أفكاره النفسية ذات الطابع العلمي الدقيق.(٦٦)

٣ ـ ويشير بروشار أيضاً إلى وجود تعارض أساسي بين الجزء الأخير من كتاب **الأخلاق** وبين بقية كتابات اسبينوزا. وفي رأيه أن هذا الجزء الأخير قد يكون هو الجزء الأساسي في الكتاب، بحيث أن اسبينوزا ـ في رأيه ـ يعد القارىء لنتائج غير متوقعة في النهاية. «فالكتاب يبدأ بمذهب جديد تماماً، وينتهي بنظرة مستمدة من الفلسفة القديمة. ولو نظرنا إلى الاسبينوزية في هذا الضوء، لوجدناها تبدو أشبه ببناء عتيق جداً أضيف إليه مدخل حديث جداً»(٦٧). ولست أدري ما هي الحكمة في تمهيد اسبينوزا ذهن القارىء لنتائج غير متوقعة، ولماذا لم يجعل هذه النتائج متوقعة؟ أكان ذلك مجرد حرص منه على استفزاز الآخرين وإثارة مشاعرهم بوضع مقدمات مخالفة لمبادئهم الأساسية، من أجل الانتهاء إلى نتائج يسلمون جميعاً بها؟ أليس جديراً بشارح اسبينوزا أن يجرب ـ على الأقل ـ تفسير هذه النتائج في ضوء مقدماتها، بدلا من أن يفترض، على أساس شكلها اللفظي، أنها مناقضة لهذه المقدمات؟

٤ ـ ويرى داربون **Darbon** أن فكرة الحب الإلهي للبشر، كما تُعرض في الصفحات الاخيرة من كتاب **الأخلاق**، تتعارض مع بقية محتويات الكتاب المتعلقة بطبيعة الله. وهو يستبعد على التو أن يكون اسبينوزا قد تعمد حشر هذه الفكرة الخارجة عن سياق فلسفته العامة لكي ييسر نشر الكتاب أو لِيُسكت ألسنة النقاد، وإنما يرى أن اسبينوزا قد بدأ كتابه بالحديث عن إله لايريد ولا ينفعل ولايشعر بعاطفة ـ إله فلسفي لايُرضي شعور الإنسان الديني على الإطلاق، ولكنه تدارك نفسه في الصفحات الأخيرة من الكتاب، «ويبدو في هذه اللحظة الأخيرة أن اسبينوزا يأسف لأنه لم يستطع، في هذه النقطة الأساسية، أن يرضي الشعور الديني، وشعوره الديني الخاص بالتأكيد. وهكذا يحاول في النهاية أن يحوّل الله إلى الحب ولكن المحاولة تأتي متأخرة، ويتعارض معها. . . كيان المذهب كله»(٦٨)

٥ ـ ويؤكد ريفو **Rivaud** غموض نصوص اسبينوزا في الجزء الأخير من كتاب **الأخلاق**، ويتحدث، في هذا الصدد، عن وجود تيارين مختلفين لدى اسبينوزا: تيار متحرر تأثر فيه إلى حد ما بالفكر اليهودي في العصور الوسطى، وبالفكر الإسلامي من خلاله، وهو تيار يؤدي به إلى واقعية دقيقة، وتيار آخر صوفي مضاد،

(٦٦) Ibid. p. 327.

(٦٧) Victor Brochard: Etudes (op. cit.) p. 367-368.

(٦٨) Darbon: Etudes Spinozistes (op. cit.) p. 161, 162.

يؤدي به إلى فكرة الحب الإلهي(٦٩).

٦ ـ وتنتقد روث سو **Ruth L. Saw** اسبينوزا لأنه يتحدث في أول كتاب الأخلاق عن الله بوصفه مساوياً للجوهر، ويتحدث في آخره عن الله بلغة أخرى تختلف عن لغة الله = **الجوهر** هذه. وهي ترى أن خلطه هذا بين مستويين مختلفين للغة يوقعه فيما لايكف عن تحذيرنا منه(٧٠). ومع ذلك فهي تعود إلى الدفاع عن هذا الجمع بين اللغتين، مؤكدة خلال ذلك أن الله عند اسبينوزا كان إلها **مشخصاً**، وأن اسبينوزا قد جمع بين هاتين اللغتين لكي يوفق بين نزعاته العلمية وعقيدته اليهودية الموروثة، فتقول: «لقد استحدث اسبينوزا الصفات التي ينبغي أن يملكها الإله ليكون ذا فعالية في العالم المادي، ولكن كان في ذهنه الشخص الذي يلائمه هذا الوصف. إذ ينتهي الأمر بالجوهر اللامتناهي إلى أن يكون شخصاً، وموضوعاً يصلح للحب والتفاني والتقديس، وعندما يصل اسبينوزا إلى آخر **الأخلاق**، يدع لغته تصبح ملائمة لوصف مثل هذا الشخص. واعتقد أن تلك عملية مشروعة. إذ أن اسبينوزا، الذي كان في ذهنه شخص عرفه أجداده عن طريق الوحي، وإن يكن قد رفض طريقتهم في الحديث عن هذا الشخص، قد استخلص من فكرة الكائن المتصف بهذه الأوصاف أنها لاتلائم إلا هذا الشخص. وعندما وصل إلى هذه المرحلة، ترك نفسه يتحدث كأن الكائن الذي استخلص أوصافه هو الشخص الذي كان يعرفه(٧١). وليس المهم في هذا السياق هو قول المؤلفة إن فكرة الله عند اسبينوزا **مشخصة** (وهو قول شديد البطلان)، أو أنه استمد الفكرة من أجداده (من اليهود) (وهو لايقل عن الأول بطلانا)، وإنما المهم أنها تعترف بوجود فارق بين الأوصاف الأخيرة والأوصاف السابقة عليها في كتاب **الأخلاق**، وأن هذه الأخيرة هي التي تنطبق على فكرة الإله المشخص.

٧ ـ ورغم أن بولوك **Pollock** لايقول بتناقض بين الجزء الأخير من الأخلاق وبين بقية فلسفة اسبينوزا، فإنه يؤكد وجود اختلاف كبير، مفاجىء، بين لغة هذا الجزء واللغة التي درج اسبينوزا على استخدامها في الكتاب، فيقول: «من الأمور الجديرة بالملاحظة ان الصبغة اللاهوتية لفلسفة اسبينوزا تضعف بالتدريج كلما مضينا قدماً في كتاب **الأخلاق**، وفي البابين الثالث والرابع تزداد كلمة الله **Deus** اقتراباً بالتدريج من أن تكون مرادفة للطبيعة Natura. ومع ذلك، ففي اللحظة التي يبدأ

---

(٦٩) A Rivaud: Histoire de la philosophie (op. cit.) tome III, p. 312.

(٧٠) Ruth Lydie Saw: Vindication of Metaphysics (op. cit.) p. 93.

(٧١) Ibid. p. 158.

فيها المرء في الاعتقاد بأن القناع اللفظي قد خُلع تماما، نصل إلى الحب العقلي لله في الباب الخامس. وهنا يتبين أن الله، على أية حال، لم يُردّ إلى الطبيعة، وإنما رفعت الطبيعة إلى مرتبة الله. فاسبينوزا يبدأ وينتهي بألفاظ لاهوتية»[٧٢]. وهكذا يعترف المؤلف بأن هذا الجزء الأخير هو وحده الذي يحول دون تأكيد ترادف لفظيّ الله والطبيعة، ويسلم بوجود اختلاف حاسم، في الاتجاه الفكري ذاته، بين هذا الجزء وبقية أجزاء فلسفة اسبينوزا. وهذا هو الذي دعاه إلى أن يحاول تفسير هذا الاختلاف عن طريق التقدم، بحذر شديد، بالفرض القائل إن هذا الجزء الأخير نوع من البحث التكميلي، إذا قبلناه كان ذلك خيراً، وإذا لم نقبله فلن يتأثر بقية الكتاب. وربما كان للمرء أن يقول إن هذه السلسلة من القضايا كانت في الواقع «تفكيرا لاحقاً أو استدراكا afterthought»[٧٣].

ولن نرد على هذا الاقتراح الأخير الآن، بل يكفي للرد عليه في هذا المقام أن نحيل القارىء إلى ما سيؤكده سليفان في النص المقبل وولفسون في النص الأخير من أن اتجاه اسبينوزا في هذا الجزء كان هو الغاية الحقيقية لفلسفته، والهدف الذي يؤدي إليه الكتاب بأسره.

٨ ــ ويرى سليفان أن القسم الأخير من الباب الخامس في الأخلاق لايُفهم إلا إذا كان اسبينوزا يؤمن بنوع من خلود الذهن، بحيث يكون الخلاص الذي تحدث عنه هاهنا هو الغاية النهائية التي يتجه إليها كتاب الأخلاق بأسره. ثم يقول: «إن كل اعتقاد مخالف ينطوي على افتراض أن اسبينوزا يكتب عن هذه المسائل وهو يظهر غير ما يبطن، وأنه لم يكن يعني ما كان يقوله، ويكتب لأغراض مغايرة فحسب. ومثل هذه النظرة البرجماتية إلى ألفاظ اسبينوزا بعيدة عن مزاجه العقلي ونزاهته الذهنية إلى حد أنها لاتكاد تصدق»[٧٤]. وهكذا يخلص من ذلك إلى القول بأن اسبينوزا كان يؤمن حقيقة بأزلية العقل البشري، وإن كان يعترف باستحالة التوفيق بين أزلية العقل وبين آرائه الأخرى في علاقة النفس بالجسم[٧٥].

٩ ــ ويرى فوير **Feuer** أن فكرة الحب الإلهي متناقضة مع بقية عناصر فلسفة اسبينوزا، وينظر إلى انتهاء اسبينوزا إلى هذه الفكرة على أنه مظهر لاستسلامه نتيجة

---

(٧٢) Sir Fredrick Pollock: Spinoza, his life and philosophy. 2 nd ed. London (Duck Worth) 1899. p. 331.

(٧٣) Ibid. p. 264.

(٧٤) C. Sullivan: Critical Reflections on Spinoza's Ethics (op. cit.) p. 31.

(٧٥) Ibid. p. 43.

لتحطم آماله الثورية على صخرة الواقع في الفترة الأخيرة من حياته «فالحب العقلي لله هو الملاذ الأخير للمصلح السياسي المهزوم»[٧٦]. وبعبارة أخرى، ففي الفترة التي كانت حياة اسبينوزا فيها عامرة بالأمل والثورة، كان يقول بالحتمية والضرورة وبقية أفكاره العلمية الصارمة، أما عندما دهمه اليأس، فقد لاذ بالتصوف. وإذا شئنا رداً على مثل هذا الفرض، فليس لنا إلا أن نتساءل: هل تخلى اسبينوزا عن معقوليته ومنطقيته وتفسيره الحتمي والعلمي للظواهر العلمية عند نهاية حياته؟ والرد على ذلك هو النفي القاطع، إذْ أن نظرته كانت تزداد دقة وصرامة بمضي الوقت، بل إن نفس الجزء الصوفي في كتاب الأخلاق تتخلله نظريات وملاحظات مادية وحتمية لاتخطئها العين.

١٠ ـ والمثل الأخير هو ولفسون، الذي يعلق على فكرة اسبينوزا الواردة في الجزء الأخير من كتاب الأخلاق، والقائلة إن حب الله هو الشفاء الأعظم للنفس، فيقول: «لايبدو أن هذا الدواء الأسمى. . يعد الناس في الحياة الحاضرة بشيء يزيد على هذه الثقة بالإله التقليدي، ويبدو أن من الغريب حقاً أن ترسو سفينته، بعد كل معاركه مع الأحبار والفلاسفة المدرسيين، وبعد كل أبحاثه عن فلسفة جديدة، إلى تلك الأرض الصوفية القديمة ذاتها، أعني اللوذ بالله. ولكن ربما لم يكن اسبينوزا يرمي إلى أن يعد الناس بأكثر من ذلك. . . فالهدف الذي شرع يعمل له منذ البداية هو أن يثبت حقائق معينة عن طبيعة الله، وأن ينكر عليه بعض العناصر التشخيصية التي أضفاها عليه اللاهوتيون، حتى أعمقهم نظرا، وأن يبين أن مثل هذا الإله، حتى بعد نزع الطابع التشخيصي عنه، يظل مع ذلك قوة تعمل لخير حياة الإنسان.»[٧٧] وهكذا ينضم ولفسون إلى مجموعة القائلين بأن اسبينوزا قد عاد في هذا الجزء إلى المفهوم التقليدي، بل الصوفي، لفكرة الله، ويؤكد وجود تناقض مع اتجاهات اسبينوزا السابقة في الكتاب عن طريق إبداء دهشته مما سبق أن أثاره اسبينوزا من الخلافات والمشاكل مع السابقين، وهي دهشة يكون لها ما يبررها تماما إذا كان هدف اسبينوزا بالفعل هو العودة إلى صوفية الالتجاء إلى الله. ومن الغريب حقاً أن باحثاً فلسفياً مثل ولفسون يتحدث بكل وضوح عن رفض اسبينوزا للصفات التشخيصية لفكرة الله، ولتشبيهه بالإنسان، ثم يتحدث في نفس المكان عن كون إله اسبينوزا ملاذا للإنسان، وكونه موضوعا للحب وللثقة، وكونه دواء لعلل النفس، بل يصف الله عنده بأنه «الواهب الأعظم، والمنعم الأكبر، وصخرة خلاصنا، وملاذنا في

---

(٧٦) Feuer: Spinoza and the Rise of Liberalism (op. cit.) p. 84.

(٧٧) Wolfson: The phil. of Spinoza (op. cit.) Vol. II, p. 274.

الملمات...»[٧٨] فماذا تكون هذه الصفات، إن لم تكن صفات تشخيصية وتشبيهية؟ إننا لانعصم اسبينوزا من تهمة عدم الاتساق، فأعظم المفكرين مهددون على الدوام بها، ولكن هل يعقل أن يكون قد تناقض مع نفسه إلى هذا الحد؟ وهل يمكن أن يكون الفيلسوف الذي حذر الناس على الدوام من تشبيه الآلهة بالإنسان، ومن الاعتقاد بغائية الحوادث الطبيعية، والذي أكد الحتمية وقضى على أي وجود مطلق للقيم في عالم الواقع ـ هل يمكن أن يكون حقاً قد قصد هذه الأفكار بمعناها هذا؟

* * *

في هذه النماذج السابقة لآراء شراح اسبينوزا، رأينا كيف يؤدي البحث في النصف الثاني من الباب الخامس من الأخلاق إلى إثارة مشكلة تناقض اسبينوزا بكل وضوح. والواقع أن هذا الجزء تحدث بالفعل عن الأزلية، وعن الحب الإلهي، وعن الخلاص والبركة، وسعادة الإنسان، واستخدم لغة لاتختلف على الإطلاق عن لغة جميع المذاهب اللاهوتية التقليدية. وهكذا كان شراح اسبينوزا يجدون على الدوام صعوبة في فهم هذه اللغة التقليدية بأي معنى سوى معناها الحرفي، إذ أنها تضم مجموعة من أقوى الألفاظ والتعبيرات ارتباطاً بالمعاني الدينية التقليدية. ومع ذلك كان من الواضح في نظرهم، أو في نظر معظمهم على الأقل، أن أفكار اسبينوزا في هذا الجزء لو كانت تقليدية كذلك بالفعل، لتناقضت تماماً مع أفكاره في بقية أجزاء الكتاب، وكذلك في كتاباته الأخرى. وهكذا يضطرون إلى التسليم ـ كما رأينا في الأمثلة السابقة ـ بوجود تناقض أساسي في فلسفة اسبينوزا، يتمثل في علاقة هذا الجزء الأخير ببقية أجزاء فلسفته.

وكما قلنا من قبل، فنحن لاننزه اسبينوزا عن الوقوع في التناقض. ومع ذلك فقد أمضى اسبينوزا في تأليف كتاب الأخلاق خمس عشرة سنة، كان يصقل خلالها قضاياه وحججه على الدوام، فهل يعقل أن تناقضاً صارخا كهذا قد فاته؟ إن هذه الحقيقة وحدها كفيلة بأن تجعلنا نرفض وجود تناقض في هذه الحالة على التخصيص، إذ أن هذا ليس تناقضاً بسيطاً، وإنما هو تناقض في أول الأسس التي قامت عليها فلسفته. ولو سلمنا به لجعلنا اسبينوزا أضعف الفلاسفة منطقاً، إذ أن الآخرين كانوا على الأقل يتناقضون حين يتسرب الخطأ إلى استدلالاتهم دون وعي منهم، أما هنا فالتناقض يغدو واعياً ومتعمداً ومتعلقاً بالأسس الأولى للمذهب نفسه.

---

(٧٨) Ibid. p. 274.

وفي اعتقادي أن القول بتناقض اسبينوزا ليس إلا اعترافا صريحاً بإخفاق كل تفسير لفلسفته لايقوم على المنهج الذي أشرنا إليه، وهو منهج القول إن اسبينوزا كان يتحدث بلغة المدرسيين واللاهوتيين متعمداً حتى يخفف من وقع معانيه الثورية العلمية الدقيقة، التي لاتمت إلى المجال اللاهوتي بصلة. وقد أحجم جميع من كتبوا عن اسبينوزا ـ تقريباً ـ عن هذا الفرض، ومن المؤكد أن القليلين جداً منهم، إذا كانوا قد أشاروا إليه، فإنهم لم يعرفوا كيف يسيرون فيه من البداية إلى النهاية. والسبب الرئيسي في ذلك هو اعتقادهم بأن في هذا الفرض اتهاماً لاسبينوزا بالغش والخداع، ونيلاً من نزاهته العقلية وأمانته الخلقية. وقد سبق لنا أن أوضحنا (في الفصل الخاص بالمنهج) أن طريقة اسبينوزا هذه في الكتابة لم تكن ترجع إلى أي ضعف أخلاقي لديه، وأنه ليس ثمة ارتباط على الإطلاق (ولاسيما في عصر اسبينوزا) بين الكتابة الحذرة وبين الرغبة المتعمدة في الخداع، وأن اسبينوزا قد أرضى ضميره تماماً إذ أعطى قارئه كل التنبيهات الكفيلة بإرشاده إلى معانيه الحقيقية، بحيث إنه إذا لم يصل الناس إلى هذه المعاني لم يكن الذنب في ذلك ذنب الفيلسوف نفسه، وإنما ذنب قرائه. ولسنا هنا نتهم شراح اسبينوزا بالقصور العقلي، ولكن هناك عوامل مختلفة تضافرت في جعلهم يحجمون عن مثل هذا التفسير: منها إقحام الكثيرين منهم لمشاعرهم الدينية القوية في تفسير اسبينوزا، مما أدى إلى فرض معانٍ تقليدية عليه قسراً، ومنها رغبة المفسرين اليهود، وهم كثيرون، في ترك مجال تنفذ منه المؤثرات اليهودية إلى فلسفته، إذ أن هذه الفلسفة لو فسرت تفسيراً علمياً خالصاً فسوف توصد أبوابها في وجه المؤثرات اليهودية إلى الأبد، ومنها ذلك النفور ـ الناتج عن دوافع أخلاقية نبيلة، ولكنها غير منطبقة على هذا المجال ـ من القول بأن اسبينوزا تعمد أن يظهر غير ما يبطن.

كل هذا أدى إلى تكوين صورة مشوهة لإله اسبينوزا، ظهر فيها تارة متفقاً تماما مع فكرة الطبيعة، ومتمشياً مع الحتمية والقانونية الكونية، ومادياً، ومستبعداً كل صفات مشبهة بالإنسان، وتارة أخرى ملاذاً وملجأ، وموضوعاً للحب، ومصدراً للخلاص. ولاسبيل إلى رفع هذا التناقض المؤسف إلا إذا خطا المفسرون الخطوة الجريئة الضرورية، والتي يقتضيها البحث الدقيق لجميع أطراف فلسفة اسبينوزا، وقالوا إن فكرة الله عنده لفظ يرمي إلى تهدئة الخواطر (ومن الغريب أن هذا هو تعبير ولفسون ـ نفس ولفسون الذي جعل من اسبينوزا في نهاية الأمر صوفياً بالمعنى التقليدي)، ثم مضوا في فلسفته بأسرها على هذا الأساس: بحيث أنهم في كل مرة يصادفون لفظ الإله يستبدلون به لفظ الطبيعة، أو الضرورة الكونية أو النظام

الكلي للأشياء أو مجموع ما يوجد ـ تبعاً للسياق. ويقيني أن عملية الاستبدال هذه (أو عملية فك الرموز في المنهج الرياضي) إذا أجريت بطريقة يقظة متسقة، واقترنت باستبدال مماثل لكل الألفاظ والتعبيرات التي نبهنا هو ذاته، في موضع أو آخر، إلى معناها الحقيقي في فلسفته، فإنها ستؤدي إلى تفسير تام الاتساق لهذه الفلسفة.

وكما أننا طبقنا من قبل منهج استبدال المعاني الجديدة بالألفاظ القديمة في أجزاء أخرى لفلسفة اسبينوزا، فسوف نطبقه الآن على أكثر أجزائها صعوبة، أعني القسم الأخير من كتاب **الأخلاق**، الذي أثار مشكلة التناقض منذ البداية.

* * *

فكرة الأزلية:

ليس لفكرة الأزلية aeternitas عند اسبينوزا أية صلة بمعاني الخلود أو البقاء بعد هذه الحياة. فما هي إلا إحدى طرق الوجود التي يحققها الذهن في هذا العالم. وليس للفكرة عنده أية صلة بما هو ممتد في الزمان، وبما يسري عليه ما هو قبل وما هو بعد، بل إن ما يتصف بالأزلية هو ما لا يسري عليه الزمان: فالقانون العلمي ـ كقانون بقاء الطاقة مثلاً ـ أزلي بهذا المعنى، وإذا كُشفت في المستقبل حالات لايسري عليها هذا القانون، فسيظل من الصحيح مع ذلك أن هذا القانون ينطبق على مجاله الحالي. ويكون الذهن أزليا طالما أنه يحيا في عالم المعرفة الذي يؤدي به إلى كشف مثل هذه القوانين وتأمل الكون من خلالها. وبعبارة أخرى فللعالم وجهان: وجه زماني تسير فيه الظواهر اليومية في مسارها المعتاد، وتبدو فيه هذه الظواهر جزئية منفصلة لارابط بينها، ووجه آخر يُربط فيه بين هذه الظواهر في قوانين مطردة تفسرها، ولايخضع لتغيير الجزئيات أو الفرديات، وفي هذا الوجه الأخير ينظر إلى الأشياء من منظور الأزل **sub specie aeternitatis**. وإذا كان الوجه الأول هو وجه التجربة اليومية المألوفة للإنسان، فإن الوجه الثاني هو الوجه الذهني، أي العالم كما يتمثل لذهن ينظر إليه نظرة جامعة تكشف قوانينه وتفهم أسراره.

وليس من الضروري أن يكون الذهن قادراً على كشف جميع قوانين الأشياء حتى يُقال عنه إنه ينظر إليها من منظور الأزل. كما أنه ليس من الضروري أن تظل القوانين التي يكشفها صحيحة على الدوام حتى تنطبق على الذهن صفة الأزلية هذه. فالأزلية في الواقع اتجاه أو موقف قبل كل شيء. إنها الاتجاه إلى تأمل الأشياء من منظور شامل لايتأثر بالتغييرات الجزئية، والاتجاه إلى المعرفة والتفسير العقلي. فإذا تمكن الذهن من أن يصل إلى ذلك الحدس الذي يجعله يدرك قانونية العالم وضرورة

الظواهر الطبيعية، ويستبعد كل تفسيراته التشبيهية من مجال الفهم العلمي للظواهر، فعندئذ يكون ذلك الحدس ذاته ـ الذي أسماه اسبينوزا بالمعرفة من النوع الثالث ـ هو أوضح مظاهر الأزلية في ذهنه، بغض النظر عن المحتوى الفعلي لمعرفة ذلك الذهن. فلا يهم إن كان الذهن يعيش في عصر نيوتن، ويتقيد بقيود العلم المعروفة في هذه المرحلة، أو يعيش في عصر أينشتين، ويوسع آفاقه بالقدر الذي امتدت إليه المعرفة خلال ثلاثة قرون: وإنما يكون الذهن أزليا إذا أقبل على دراسة الكون وهو يدرك أن هذا الكون قابل لأن يعرف، وأنه يخضع لقوانين ضرورية ـ بغض النظر عن درجة كشفه لهذه القوانين ـ وأن مجراه ليس عشوائياً وليس خاضعاً لمشيئة لا ضابط لها.

فإذا أدركنا أن كلمة الله عند اسبينوزا تعبر عن مجموع الطبيعة أو النظام الكلي للأشياء، أمكننا أن نفسر على التو ربطه بين فكرة الأزلية وفكرة الله: فحين يقول إن الأزلية هي طريقة وجود الله، يكون المعنى هو أن الكون، في وجهه الشامل، لايتصف بأنه ممتد زمنياً، بل إن أجزاءه وأحواله (modes) ومكوناته الفردية هي التي تتصف بالامتداد الزمني، وإنما يتصف الكون في وجهه الشامل، بأنه ضروري لابداية ولانهاية لقوانينه ولنظامه. وكل تفسير آخر لفكرة الأزلية من خلال المعاني الفلسفية أو الدينية التقليدية للكلمة يصطدم حتماً بنصوص صريحة لدى اسبينوزا تؤكد استحالته. وسوف نجد أن الدلالة الواضحة تماماً لهذه النصوص، من حيث انفصالها عن كل المفاهيم التقليدية للفظ الأزلية، تمدّنا بدليل آخر على أن كلمة الله في عبارة الله أزلي لايمكن أن يكون لها في هذا المجال أيضاً أي معنى له صلة بمعانيها التقليدية، بل إنها تدعم في واقع الأمر التفسير الذي قدمناه ها هنا، من أن هذه الكلمة لها عند اسبينوزا في جميع الأحوال معانٍ مثل مجموع الوجود أو النظام الضروري الشامل للكون.

* * *

في كتاب **أفكار ميتافيزيقية** يعرّف اسبينوزا الأزلية الإلهية قائلا إن الله أزلي بنفس المعنى الذي تكون فيه ماهية الدائرة أزلية[٧٩]. وفي أول قضية في النصف الأخير من كتاب الأخلاق ـ وهو النصف الذي ينتقل فيه إلى الكلام عن معاني الأزلية والحب الإلهي، الخ... والذي استهله بقوله «لقد أتممت الآن الحديث عن كل ما يتعلق بهذه الحياة الحاضرة» ـ يقول اسبينوزا «لايستطيع الذهن أن يتخيل أي شيء، أو يتذكر ما مضى، إلا طالما ظل الجسم باقياً»[٨٠].

(٧٩) Pensées métaphysiques (cogitata metaphysica) œuvres, (op. cit.) p. 321.

(٨٠) E, 5, 21.

ولهذا النص الأخير غرض مزدوج:

(أ) فهو أولاً يود أن يؤكد بطلان المعنى الشائع للخلود، وهو الخلود الذي يجمع بين أمرين يستحيل في نظره الجمع بينهما: بقاء الروح بلا جسم، ثم دوامها إلى ما بعد الحياة الحاضرة، وتذكرها لأمور حدثت في هذه الحياة. ففي رأي اسبينوزا أن الكلام عن عالم آخر، يُفترض أنه يلي هذا العالم زمنيا، وكذلك الكلام عن الخلود بمعنى البقاء في الزمان إلى أجل غير محدد، وأخيرا الكلام عن تذكر الروح لهذه الحياة الحاضرة في حياة مقبلة ــ هذا كله يفترض مقدما وجود جسم، إذ أن التذكر يستحيل بلا جسم، والبقاء الممتد في الزمان يفترض الجسم مقدماً. وهو يشرح هذه الفكرة بمزيد من الوضوح في ملحوظة القضية ٣٤ من هذا الباب فيقول: «إذا تأملنا الآراء الشائعة للناس، وجدناهم يشعرون فعلاً بأزلية أذهانهم، غير أنهم يخلطون بين الأزلية وبين البقاء الزمني، ويعزونها إلى الخيال أو الذاكرة التي يعتقدون أنها تظل باقية بعد الموت». وعلى ذلك فليست الأزلية عند اسبينوزا، كما أوضح برنشفك، «شيئا يضاف إلى الفرد من الخارج، أو هبة يتلقاها ساعة الموت أو يوم الحساب بوصفها ثواباً على خير أداه من قبل؛ وإنما هي حقيقة باطنة في الوجود، ومتداخلة فيه، تتبدى في شعور حالي وتجربة عميقة».

(ب) وعلى ذلك فإن اسبينوزا إذا كان قد أشار قبل ذلك إلى أنه قد أتم الحديث عن الحياة الحاضرة، فإنه لايمكن أن يكون قد قصد من ذلك أن يتكلم عن حياة أخرى بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة. وهذا بالفعل ما يتعمد أن ينبهنا إليه في القضية السابقة: إذ يشير إلى استحالة هذا المعنى التقليدي، وبالتالي إلى أن الأزلية التي سيتحدث عنها، والحياة الأخرى كما يعنيها، هي حياة داخل هذه الحياة، أعني حياة الذهن الذي يدرك الماهيات الأزلية للأشياء من وراء وجودها الجزئي المتحدد.

وإن جميع القضايا التي تحدث فيها اسبينوزا عن فكرة الأزلية لتعبر عن أحد هذين الوجهين لرأيه في المشكلة: فهي إما تنتقد الرأي الشائع في الأزلية ــ أو على الأصح في الخلود ــ أو توضح المعنى الخاص الذي فهم به فكرة الأزلية، وتربط هذا المعنى بالأوجه الأخرى لفلسفته. ومن الملاحظ أن القضايا التي تعبر عن الوجه الأول ــ أي الوجه الناقد ــ ليست كلها متسلسلة، وإنما تتداخل مع القضايا المعبرة عن رأيه الخاص في الأزلية. وهذا التداخل يؤدي وظيفة هامة بالنسبة إلى منهج اسبينوزا في الكتابة: ذلك لأنه كلما مضى في تقديم رأيه الخاص في الأزلية، كان من الطبيعي أن يعود ذهن القارىء تدريجياً إلى المعاني التقليدية للفظ، وهكذا يحرص اسبينوزا على أن يأتي من آن لآخر بقضية ناقدة لهذه المعاني التقليدية كلما بدا أن ذهن القارىء معرّض

للرجوع إليها حتى يذكّـره دوما بالمستوى الجديد الذي يتحدث منه.

• وفي رأيي أن الترتيب الصحيح الذي ينبغي أن تؤخذ به القضايا المتعلقة بالأزلية، هو ذلك الذي يبدأ فيه المرء من القضايا المتأخرة ليشرح من خلالها القضايا المتقدمة. ولنتأمل جيدا دلالة القضية الآتية: «من كان جسمه قادراً على أداء أكبر عدد من الأفعال، كان الجزء الأكبر من عقله متصفاً بالأزلية».(٨١) هذه القضية وردت بعد مجموعة كبيرة من القضايا التي تتصف في ظاهرها بطابع صوفي واضح. وأحسب أن القارىء ذا النزعة الصوفية يصاب بخيبة أمل كبيرة حين يجد اسبينوزا يربط ـ على نحو يبدو غير مفهوم ـ بين أزلية العقل وبين مقدرة الجسم، ويشعر بأن اسبينوزا بعد أن حلق به في آفاق التصوف العليا قد تخلى عنه فجأة وتركه يهوي، بكل تخبط واضطراب، إلى عالم الجسم ثانية! ومع ذلك، فلنذكر أن اسبينوزا قد ربط، في الباب الثاني من **الأخلاق**، بين مقدرة الذهن ومقدرة الجسم، وذهب إلى أن الذهن يكون أوسع قدرة كلما ازدادت قدرة الجسم الذي يرتبط به على تلقي المؤثرات من العالم المحيط به؛ ولما كانت أزلية الذهن ـ بمعناها الخاص عند اسبينوزا ـ تتوقف على مدى مافيه من المعارف، وبالتالي على مدى كشفه للنظام الضروري للأشياء، فمن الطبيعي بعد هذا كله أن يكون الذهن أقرب إلى الأزلية كلما ازدادت قدرة الجسم الذي يرتبط به. وهكذا يبين لنا اسبينوزا أنه لم ينسَ، في هذا الجزء الصوفي الأخير، مذهبه المادي القوي الذي عرضه في الباب الثاني، ويكاد يرد بنفسه على من وصفوه بالتناقض وأكدوا أنه تخلى عن كل نزعاته السابقة عندما انحرف بمذهبه فجأة نحو التصوف في هذا الجزء الأخير من كتاب **الأخلاق**.

وحين يربط اسبينوزا بين فكرة الأزلية وفكرة الجسم، ويضع تفرقة بين الجسم من حيث وجوده الحالي، الذي هو وجود زماني لاعلاقة له بالأزلية، وبينه من حيث وجوده الضروري، الذي هو وجود أزلي: «إن كل ما يفهمه الذهن من منظور الأزل، لايفهمه لكونه يدرك الوجود الفعلي للجسم، وإنما لكونه يدرك ماهية الجسم من منظور الأزل»(٨٢). هذه الماهية الجسمية الضرورية تتصف بأنها موجودة في الله: «ففي الله توجد بالضرورة، مع ذلك، فكرة تعبر عن ماهية هذا الجسم البشري أو ذاك من منظور الأزل»(٨٣). ومن الواضح أن معنى كلمة الله هنا هو النظام الضروري للأشياء، ففي ذلك النظام يندرج الجسم البشري الفردي ويتخذ صبغة الضرورة

---

(٨١) E, II, 39.

(٨٢) E, V, 29.

(٨٣) E, V, 22.

الناجمة عن اندماجه في الكل الشامل، الذي يتضمن فكرة أزلية عن كل من مكوناته.
ويزداد هذا المعنى لفكرة الله اتضاحاً من النص الآتي: «إننا ندرك الأشياء على وجهين: إما بوصفها موجودة في زمان ومكان محددين، أو بوصفها متضمنة في الله وناتجة عن ضرورة الطبيعة الإلهية. وكل ما ندركه حقيقياً أو واقعياً على هذا النحو الثاني، ندركه من منظور الأزل، وتكون أفكاره متضمنة للماهية الإلهية الأزلية اللامتناهية»[٨٤].

وعلى ذلك فإذا قال اسبينوزا في القضية الثالثة والعشرين «إن العقل البشري لايفنى نهائيا مع الجسم، وإنما يتبقى منه شيء أزلي» ـ إذا قال ذلك، فهو أولا يقصد الجسم بمعناه المتحدد زمانياً ومكانياً، ويكون المقصود أن العقل، إذ يكوّن أفكاراً عن ماهيات الأشياء ـ ومنها ماهية الجسم ذاته ـ تتجاوز نطاق وجودها الفعلي الجزئي، وبالتالي تتجاوز نطاق الوجود الفعلي الجزئي لجسمه هو ذاته، يمكن أن يعد بهذا المعنى أزلياً بالنسبة إلى الجسم. ومع ذلك فليس لهذا البقاء الأزلي أية صلة بالاستمرار الزمني المعروف، لأن اسبينوزا، كما رأينا، قد استبعد كل هذه المعاني التقليدية منذ البداية.

وقبل أن أترك الحديث عن فكرة الأزلية أود أن أشير إلى ظاهرة لم يتنبه إليها أولئك القائلون بتناقض اسبينوزا: فهو في براهينه على هذه المجموعة من القضايا يردنا على الدوام إلى القضايا المادية الصريحة التي عرضها في الباب الثاني من كتاب الأخلاق. وإنه ليكون من الغريب حقا، إذا كانت لهجة اسبينوزا قد تغيرت فجأة في الجزء الأخير بالحديث عن معانٍ من بينها الأزلية، أن يلجأ للبرهنة على قضاياه في هذا الجزء إلى القضايا الواردة في أشد الأبواب السابقة مادية. ومن المؤكد أن مجرد استبقائه لقضايا الباب الثاني واعتماده عليها في براهينه على قضايا هذا الجزء، هو في ذاته دليل على أن المجرى الفكري متصل من أول الكتاب إلى آخره، وعلى أن من الواجب البحث عن تفسير آخر متسق لأفكاره ذات المظهر الصوفي في الجزء الأخير من الكتاب، لأنه كتب هذا الجزء وفي ذهنه أشد الأجزاء السابقة تعارضاً مع كل نزعة صوفية أو لاهوتية.

* * *

---

(٨٤) E, V, 29. note.

فكرة الحب العقلي لله:

في الرسالة رقم ٢١ رد اسبينوزا على رسالة سابقة بعث بها إليه بليتبرج Blyenbergh، واتضح لاسبينوزا منها أن مراسله هذا يؤمن بكل الأفكار اللاهوتية التقليدية دون مناقشة أو تفكير، فقارن بين اعتقاده هو بأن الله لايحمل صفات بشرية، وبين الاعتقاد العامي الذي يؤمن به بليتبرج، والذي يجعل الله يقوم بين الناس بدور القاضي، وقال: «إنني أنظر إذن إلى الأفعال حسب صفاتها، لاحسب قوة فاعلها. والثواب الذي ينجم عن الأفعال يتلو في رأيي منها بوصفه نتيجة لها، بنفس الضرورة التي يتلو بها من طبيعة المثلث أن مجموع زواياه قائمتان. ويكفي لفهم اعتقادي أن تدرك أن كل سعادتنا تنحصر في حب الله، وأن هذا الحب يتلو بالضرورة من معرفة الله، وهي أنفس ما لدى البشر. . . غير أني أعترف بأن كل من يخلطون بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية عاجزون عن بلوغ هذه المرتبة من الفهم».

هذا النص، الذي أردت أن أبدأ به بحثي لهذا الموضوع المعقد، يصلح مدخلاً سليمًا إلى تفسير معنى القضايا التي تحدث فيها اسبينوزا عن هذا الموضوع. فهو يتحدث هنا، في موضع واحد، عن ضرورة النظر إلى الله بمعزل عن صفات البشر، وفي الوقت ذاته عن كون الحب الإلهي أنفس ما لدى البشر. ولو فهمت هذه العبارة الأخيرة بأي معنى حرفي، لكان في وسع قارئه أن يعترض عليه تواً بأن معنى الحب بشري بدوره، وبأننا لانستطيع أن نحب إلا كائناً نتصوره على مثالنا على نحو ما. وهكذا يكون اسبينوزا قد تناقض مع نفسه تناقضاً صارخاً في موضع واحد كهذا: إذ أنه يعود في آخر النص، وبعد الحديث عن حبنا لله، إلى تحذيرنا من تشبيه الله بالبشر. والمسلك الوحيد الممكن إزاء نص كهذا هو أن نلتمس تفسيراً غير التفسير الحرفي أو التقليدي لفكرة الحب الإلهي. وهكذا تبدأ محاولة البحث عن معانٍ أخرى وراء المعاني التقليدية الظاهرية للقضايا التي تعالج هذه الفكرة.

ولابد للوصول إلى هذه المعاني الأخرى الخفية من إيضاح معنى بعض الأفكار والتعبيرات الرئيسية التي يستخدمها اسبينوزا في هذا السياق، مثل: معرفة الذهن لله، وعلاقة الذهن البشري بالذهن الإلهي.

ومن أقرب النصوص إلى إيضاح معنى التعبير **معرفة الذهن لله** عند اسبينوزا، النص الآتي: «إن كمال الذهن ليس إلا معرفة الله وصفاته والأفعال التي تتلو من ضرورة طبيعته. وهكذا فإن الغاية القصوى أو الرغبة التي يسعى بها من يسترشد

بالعقل إلى حكم كل رفاقه، هي تلك التي توصله إلى فهم كامل لنفسه ولجميع الأشياء الداخلة في نطاق عقله(٨٥). وهكذا يتحدث اسبينوزا في أول النص عن معرفة العقل لله، ويتحدث في آخره ـ بمعنى مرادف ـ عن معرفة العقل لنفسه وللأشياء الداخلة في نطاقه. والنص واضح الدلالة على أن المعنيين مترادفان: أي أن المقصود بمعرفة الذهن لله هنا هو معرفة كل ما يستطيع الذهن أن يصل إليه عن النظام الضروري للطبيعة، وضمنها معرفته لنفسه.

أما العلاقة بين الذهن البشري والعقل الإلهي فيوضحها قول اسبينوزا: «. . . إن الذهن البشري جزء من العقل الإلهي اللامتناهي، وعلى ذلك فعندما نقول إن الذهن البشري يدرك هذا الشيء أو ذاك، فإنا نؤكد بذلك أن الله لديه هذه الفكرة أو تلك، لابما هو لامتناه، بل بما هو يتبدى من خلال طبيعة الذهن البشري، أو من حيث هو يكوّن ماهية الذهن البشري. . .»(٨٦) وبعبارة أخرى، فعندما يفكر الإنسان، فمن الممكن القول أيضاً إن الذي يفكر هو الله، من حيث أنه يتمثل من خلال الذهن البشري. وبذلك لايكون الفكر الإلهي إلا صفة الفكر التي هي موجودة بالفعل في النظام الضروري للأشياء، وهي صفة إذا نظر إليها في مظهرها الكلي كانت لامتناهية، ولكن لها مظاهر متناهية هي تفكير هذا الذهن أو ذاك. وبذلك لاتكون العلاقة بين الذهن البشري والعقل الإلهي علاقة بين حقيقتين متميزتين، بل تكون علاقة حقيقة جزئية بحقيقة كلية تتجاوز الأولى، وإن تكن في الوقت ذاته تعبر عن نفسها من خلالها. أما إذا فهمت عبارة التفكير الإلهي بالمعنى المألوف المغاير لهذا، أي بمعنى وجود كائن مشخّص يفكر بالفعل، فإن ذاك يكون ولاشك تشبيها بالإنسان على نحو يأباه تفكير اسبينوزا في اتجاهه الحقيقي. ولا جدال في أن هذا التفسير التقليدي يذيع كثيراً حتى بين الشراح الذين يدركون تماماً ـ في مواضع أخرى ـ نفور اسبينوزا من كل تشبيه للآلهة بالبشر (ومن هؤلاء الشراح فرويدنتال). وعلى أساس مثل هذه التفسيرات التقليدية شاع القول بتناقض اسبينوزا، بينما التناقض في معظم الأحيان هو تناقض الشراح أنفسهم. أما إذا فهمت عبارة الله يفكر على أنها تعبير عن صفة الفكر الشاملة الموجودة في الكون، والتي يعد كل تفكير بشري وجهاً جزئياً لها، فعندئذ يصبح اسبينوزا متسقاً مع نفسه تماما.

ولقد وصف اسبينوزا الحب الإلهي «بأنه حب عقلي لله Amor Dei

(٨٥) E, IV, appendice.

(٨٦) E, II, 11, Coroll.

intellectualis . ولفظ العقلي له هنا أهمية أساسية، وإن كان كثيراً ما يُغفل. فمن الممكن القول بوجه عام إن تعبير الحب العقلي فيه نوع من التناقض في الألفاظ، لأن الحب بمعناه المألوف انفعالي، ولأن العقل، بمعناه الدقيق، يمارس فاعليته في المعرفة لا في الحب. وعلى ذلك فالتعبير وحده كفيل بأن ينقلنا إلى مجال جديد كل الجدة، مغاير للمجال المألوف الذي يتحدث فيه الناس عن الحب. ومن المؤكد، كما قلنا من قبل، أن تعبير الحب الإلهي لو فُهم بأي معنى صوفي أو انفعالي لكان فيه تشبيه لله بالإنسان على النحو الذي لايكف اسبينوزا عن تحذيرنا منه.

ولكي يؤكد اسبينوزا هذه التفرقة قال: «ليس لله انفعالات، كما أنه لايتأثر بعواطف اللذة ولا الألم قط». والنتيجة الهامة التي يستخلصها من هذه القضية هي: «إذا شئنا الدقة، فالواجب أن نقول إن الله لايحب أو يكره أحداً». ولكنه في القضية التالية (١٨) يقول: «لايستطيع أحد أن يكره الله»، ثم يقول في القضية التي تليها (١٩) «من يحب الله لايسعى إلى أن يبادله الله الحب».

ففي القضية الأولى يؤكد اسبينوزا استحالة انطباق الحب، بالمعنى الانفعالي، على الله. وإذا كان سيعود فيما بعد فيتحدث عن نوع من الحب الإلهي للإنسان، فإن هذا الحب ينبغي أن يُفهم بمعنى غير المعنى الانفعالي الذي يتحدث عنه في هذه القضية. ومع ذلك فهو في هذه المجموعة من النصوص يجعل علاقة الحب بين الله وبين الإنسان لاتماثلية ، فيقول إنه إذا كان الله، بالمعنى الدقيق، لايحب أحداً ولايكرهه، فمن الواجب أن يظل حب الإنسان لله قائمًا حتى مع استحالة كونه متبادلاً.

فكيف فُهمت هذه النصوص؟

(أ) لقد فهمها الكييه **Alquié** مثلا على أنها نوع من العلاء بالعقيدة التقليدية: فاسبينوزا حين قال إن حبنا لله ليس معناه أن ننتظر حباً مقابلاً من جانب الله، كان يقصد تنقية هذا الحب من مظاهر الأنانية التي تجعلنا نتوقع المبادلة في كل حب نشعر به، بحيث ننتظر أن يُرد هذا الحب إلينا آخر الأمر[٨٧]. وهكذا أراد أن يطهر العقيدة من هذه الاتجاهات، وبذلك يكون هذا الحب الإلهي، الذي لاينتظر المرء فيه مبادلة، أنقى من كل المظاهر التقليدية. وتبعاً لهذا التفسير يتخذ الحب الإلهي عند اسبينوزا نفس الطابع التقليدي، وإن يكن مشوباً بمحاولة للإصلاح والتطهير. ولاشك أن ذلك الفهم يفترض أن المقصود هنا هو الحب

(٨٧) Alquié op. cit. p.

الانفعالي، الذي يوجه إلى إله ذي صبغة مشخصة، وهي معان مضادة تماما لكل ما يقصده اسبينوزا نفسه.

(ب) ويعلل فوير **Feuer** فكرة الحب الإلهي تعليلاً سيكولوجياً، فيقول إن تعلق اسبينوزا بهذه الفكرة ربما كان حنيناً لاشعورياً من طفل فقد حب أمه التي ماتت وهو في السادسة، كما يقترح تفسيرا لفكرة الحب الإلهي غير المتبادل، فيقول إن هذه الفكرة قد تكون محاولة لاشعورية منه للتكيف مع طفولته في ظل أب صارم لايبدي نحوه حباً(٨٨). ومن الواضح في رأينا، أنه ليس لأحد أن يفكر في خوض ميدان التعليلات السيكولوجية إلا إذا تأكد قبل ذلك من المعنى الحقيقي لما يعلله. ومع ذلك فإن فوير قد افترض مقدما أن فكرة الحب الإلهي لها نفس معناها الحرفي التقليدي، وعللها على هذا الأساس، أما إذا تزعزع هذا المعنى التقليدي فإن كل هذه المحاولات السيكولوجية تنهار من أساسها.

(حـ) أما ولفسون فيقول إن إله اسبينوزا مشخص بالمعنى الذي يكون فيه الإنسان متجها إليه بالحب، ولكنه غير مشخص (وبالتالي مختلف عن الإله التقليدي) من حيث أنه لايسلك تجاه الإنسان نفس هذا السلوك(٨٩). ومعنى ذلك أن ولفسون يتصور إله اسبينوزا على أنه **مشخص جزئياً**، أو من ناحية تطلع الإنسان إليه، مع أن اسبينوزا عندما انتقد فكرة التشخيص لم ينتقد منها وجهاً واحداً بعينه، بل انتقد جميع مظاهرها على الإطلاق.

هذه أمثلة للتخبط الذي يقع فيه كل من يريد الاحتفاظ بأية صلة، ولو كانت طفيفة، بين إله اسبينوزا وبين الإله التقليدي. وفي هذه الحالة أيضا تتضح فائدة التفسير الرمزي، أو غير المباشر، لفكرة الله عند اسبينوزا: فإذا فُهمت فكرة الله على أنها تعني عنده النظام الضروري للكون، أو مجموع ما يعرف، فإن الحب الإنساني لله يغدو، عندئذ، نوعاً من حب الكون، أو تعبيراً عن سعي الإنسان الدائم إلى بلوغ المثل الأعلى للمعرفة. وتبعا لهذا التفسير، يكون من السهل إلى حد بعيد فهم الطبيعة غير المتبادلة لهذا الحب: فكون الإنسان لاينتظر من الله حباً متبادلاً، معناه أنه يقبل هذا النظام الضروري للكون، أو هذا المصير، وإن يكن النظام الضروري ذاته لايستهدف غاية بشرية، ولايسعى إلى إرضاء الإنسان، بل لايكترث به ويقف منه موقفا سويا، لا لشيء إلا لأنه ضروري. ومعناه ــ إذا

---

(٨٨) Feuer: Spinoza (op. cit.) p. 251.

(٨٩) Wolfson: op. cit. II, 283.

نظرنا إلى الأمر من زاوية المعرفة ـ أن الإنسان، في الوقت الذي يظل فيه ساعياً إلى بلوغ المثل الأعلى للمعرفة طوال حياته، لايمكنه أن يبلغ هذا المثل الأعلى على الإطلاق، بل يظل في سعيه على الدوام، دون أن يحقق هدفه الكامل من المعرفة، أي دون أن تلبي المعرفة الشاملة مطالب ذهنه الطموح. وفي ظل هذا التفسير يغدو من أيسر الأمور أن ندرك كيف يكون الحب الإلهي عقلياً، إذ أن علاقة المعرفة، أو الفهم أو الاتصال بالطبيعة الضرورية للأشياء، هي علاقة عقلية قبل كل شيء.

على أن رأي اسبينوزا في الحب الإلهي لايقف عند هذا الحد: فإذا كان قد أكد، عندما تحدث بالمعنى الدقيق، أن الله لايحب البشر، أو على الأصح أن البشر ينبغي ألا ينتظروا من الله حباً مبادلاً لهم، فإنه يعود فيقول إن من الممكن التحدث، بمعنى آخر، عن وجود حب إلهي للإنسان. وتفكيره في هذا الصدد يتسلسل على هذا النحو:

فهو في القضية السادسة والثلاثين (من الباب الخامس نفسه) يقول: «إن حب الذهن لله عقلياً، هو نفسه ذلك الحب الذي يحب به الله ذاته، لا من حيث هو لامتناه، بل من حيث أن من الممكن تفسيره عن طريق ماهية الذهن البشري، منظوراً إليه في صورة الأزلية، وبعبارة أخرى فإن الحب العقلي الذي يبديه الذهن لله هو جزء من الحب اللامتناهي الذي يحب به الله ذاته».

وفي نتيجة هذه القضية يقول: «ويترتب على ذلك أن الله، بقدر ما يحب نفسه، يحب الإنسان، وبالتالي، أن حب الله للناس، وحبِ الذهن لله عقلياً، هما شيء واحد».

والآن ، جرب أن تفسر فكرة الله في هذه النصوص تفسيراً تقليديا، وسوف تجد مذهب اسبينوزا بأسره ينهار، ويشيع فيه التناقض بين النظرة الطبيعية المادية الصارمة والنظرة الصوفية الحالمة، ويصبح النص الواحد من هذه النصوص كافياً لهدم كل ما سبق أن قاله عن فهم الطبيعة من خلال فكرة القانونية والضرورة الشاملة. أما إذا طبق عليها التفسير الذي قلنا به، أعني التفسير الرمزي غير المباشر، فإن كل شيء يغدو واضحاً مفهوماً.

ذلك لأن التفكير صفة من صفات الجوهر، أي أنه حقيقة موجودة في النظام الكلي للأشياء. وتفكير الذهن في الله، كما سبق أن أوضحنا، يعني معرفة الذهن لكل ما يستطيع أن يصل إليه عن النظام الضروري للأشياء. وعندما يفكر الإنسان، فمن الممكن القول ـ كما سبق أن أشرنا أيضاً ـ إن الذي يفكر هو الله،

من حيث إنه يتبدى من خلال الذهن البشري. وبعبارة أخرى، فإن التفكير البشري هو جزء من صفة (أو ظاهرة) التفكير العامة الموجودة في الكون، والقول إن الذهن البشري يسعى إلى فهم الكون يمكن بمعنى معين أن يفسر بأنه يعني أن الكون يسعى إلى فهم نفسه؛ (إذا تذكرنا أن الكون، في وجه من أوجهه، هو أيضاً صفة الفكر). وسواء أقلنا إن الله هو مجموع ما يعرف، أو هو مجموع الكون الذي يشمل الفكر بوصفه صفة من صفاته، أو هو تعبير آخر عن النظام الضروري للأشياء من حيث هو مثل أعلى للمعرفة البشرية، ففي كل هذه الحالات يمكن أن يقال إن الذهن في سعيه إلى كشف قوانين الكون، يعتمد تماماً على الله (بالمعاني السابقة للكلمة)، وأن الفكر الكوني هو عندئذ الذي يسعى ـ في مظاهره الجزئية ـ إلى فهم نفسه، أو، باللغة التقليدية، إن الحب العقلي لله، من جانب الذهن، هو جزء من الحب اللامتناهي الذي يحب به الله نفسه. وعلى هذا الأساس وحده يمكن أن تفسر العبارة السابقة الشديدة الغموض: «إن حب الله للناس، وحب الذهن لله عقلياً، هما شيء واحد». فجميع التفسيرات التقليدية أو القريبة من التقليدية تخفق تماماً في هذه الحالة: لأن حب الذهن لله عقلياً من نوع مخالف لحب الله للناس تبعا لجميع الآراء التقليدية. أما في التفسير الذي نقترحه، فإن مجرد كون الذهن البشري يفكر، ويضع العلم غاية له، معناه أن صفة الفكر في الكون تمارس فاعليتها، ومعناه ـ حسب لغة اسبينوزا التقليدية ـ أن الله، في هذا الوجه المتناهي، هو الذي يفكر. وبعبارة أخرى، فممارسة الفاعلية الفكرية في الكون، وهي الممارسة التي تنتقل من فرد إلى فرد، ومن جيل إلى جيل، وتزداد تقدماً وانتشاراً على الدوام، لاتتم إلا من خلال الأذهان الفردية، التي هي جزئية بحق، ولكن سعيها الدائم، الذي يتجاوز نطاق الأفراد والأزمان، لامتناهٍ بالمعنى الصحيح.

في هذا السعي الدائم إلى المعرفة، الذي يبدو فيه الذهن البشري حلقة في سلسلة لامتناهية، يبلغ الإنسان كماله. فإذا كان ثمة خلاص للإنسان، وإذا كان ثمة بركة أو سعادة قصوى يمكن أن ينالها، فهذه هي. «فمما قلناه يتجلى بوضوح أين يكون خلاص الإنسان أو بركته أو حريته، أعني في الحب الدائم الأزلي لله، أو في حب الله للناس. هذا الحب، أو البركة، هو الذي يطلق عليه في الإنجيل، عن جدارة، اسم المجد. إذ أنه سواء كان مصدر هذا الحب هو الله أو الذهن، فإنه يصح عليه اسم طمأنينة الروح، التي... لاتختلف حقيقة عن المجد»[٩٠].

(٩٠) E, V, 36, note.

في هذا النص تبلغ لغة اسبينوزا ــ المزدوجة الدلالة ــ قمتها، ويصل في النهاية إلى نفس الصيغة التي وصلت إليها الأديان، ولكن بعد إثبات مطول، ربما كان قد استغرق كتاب الأخلاق كله، للهوية بين المعرفة الإلهية أو الحب الإلهي وبين العلم ومعرفة الضرورة التي تحكم الكون. فعندما يتخذ الإنسان من ذلك العلم الصحيح هدفاً له، يغدو كل شيء واضحاً أمامه، وتزول كل الآلام والانفعالات الهوجاء لأن كل شيء يُفسر من خلال الضرورة الكلية للكون، ويصل الإنسان إلى التحرر الحقيقي ــ التحرر من الانفعال والخوف الناتج عن الجهل بالأسباب، وعن إغفال الطبيعة الضرورية لكل الحوادث(٩١). ويكتسب العقل راحته الكبرى عندما تظهر الضرورة الكونية الأزلية أمامه واضحة شفافة.

وظاهر الصيغة ديني لاشك فيه، وعلى أساس هذا الشكل الظاهري لها وقع كثير من الكتاب في خطأ تفسير اسبينوزا تفسيراً تقليدياً. فقال بربيه Bréhier مثلا «إن مذهب اسبينوزا، منظوراً إليه في مجموعه، إنما هو مذهب للخلاص عن طريق معرفة الله»(٩٢)، وقال فرويدنتال شارحاً هذه الفكرة: «إننا إذ ننظر إلى الأشياء كما توجد في الله وكما تتلو من الطبيعة اللامتناهية لله، وإذ ندرك أنفسنا وانفعالاتها كما ترتبط بالله، نرتقي من حالة أدنى في الوجود إلى أكمل حالة يتسنى لنا بلوغها. فعندئذ ندرك أسمى ما هنالك من مراتب الغبطة والسكينة. على أن علة هذه الغبطة هو الله، ومعرفتنا هذه له بأنه هو علة هذه الغبطة، تبعث فينا أعمق وأنقى انفعال يمكننا أن نمارسه، وهو حب الله»(٩٣).

ومع ذلك فإن معنى هذه الصيغة التقليدية لايفهم إلا من خلال التمهيد المطول، الذي يستغرق الكتاب كله، والذي أعد اسبينوزا ذهن القارىء له. وهو هنا في واقع الأمر يريد أن يقول: إن مذهبي بدوره، وهو المذهب الذي يخلو من جميع العناصر فوق الطبيعية أو التشبيهية أو اللاعلمية، يمكن أن يوصل ــ على أساس أفضل ــ إلى نفس الغاية التي تتخذها الأديان هدفاً أسمى لها. ففيه أيضاً خلاص (عن طريق إدراك النظام الكلي للأشياء) وفيه أيضا حرية (عن طريق فهم

(٩١) في ملحوظة القضية ٣٨ يقول اسبينوزا إن الموت أقل ايذاء لمن يحب الله، وهي بدورها عبارة دينية في مظهرها، ولكنها في حقيقتها تشير إلى التحرر من الخوف الذي يصيب المرء نتيجة للجهل. فكلما كان الذهن أقدر على فهم الضرورة المتحكمة في الكون، (أي كلما ازداد حبه لله) كان أقل خوفاً من الموت.

(٩٢) Histoire de la philosophie (op. cit.) tome II, p. 163.

(٩٣) J. Freudenthal: Spinoza, Leben und Lehre. Heidelberg, 1927. Bd. II. S. 175.

موقع كل شيء في السلسلة الضرورية الشاملة) وفيه أيضا طمأنينة وبركة (عن طريق إدراك وحدة الكون والذهن الذي هو مظهر جزئي له) وفيه أيضا حب (هو حب المعرفة والعلم).

إن في هذا الجزء عناصر تبدو صوفية ولاشك، ولكن الصوفية في هذه الحالة إنما هي صوفية العلم الذي لاتداخله أية مسحة من النزعة إلى ما فوق الطبيعة. والخطأ الذي وقع فيه المفسرون عندما صادفوا مثل هذه العبارات التي حلق فيها اسبينوزا بالفعل في آفاق لايدانيها، في علو غايتها، إلا آفاق المذاهب الدينية التقليدية، هو أنهم تصوروا أنه لابد لذلك أن يكون قد عاد آخر الأمر إلى المعاني التي رفضها كلها في البداية. ومع ذلك فليست كل العبارات ذات المظهر الصوفي، كما رأينا، إلا تتويجاً للمذهب العلمي الدقيق الذي ظل يبنيه حجراً حجراً طوال الكتاب. وهو لم يتخل هنا عن أية فكرة من أفكاره السابقة، بل لقد استجمعها كلها، كمؤلف سيمفونية ضخمة، لينسج منها خيوط الخاتمة الجبارة. ومن المؤكد أنه كان سيعد مذهبه ناقصا لو لم يكن قد وجد فيه مجالا لجميع الغايات والأهداف التي تتخذها لنفسها العقائد المنافسة لمذهبه. ومهما أشاد بفضيلة العقل والمنطق، وبقيمة التخلص من الأوهام والخرافات، وبأهمية النظرة العلمية الدقيقة إلى الكون، فقد كان سيجد حتماً أناساً يقولون له: ولكنا سنجد في عقائدنا خلاصاً وراحة وطمأنينة للنفس لانجدها في مذهبك الصارم! وهكذا كان الجزء الأخير من الكتاب ــ تبعاً للتفسير الذي نقول به ــ هو الخاتمة الطبيعية الضرورية لكل ما سبقه، وليس على الإطلاق متناقضاً أو متنافراً مع الأجزاء السابقة عليه، أو مقحمًا عليها دون انسجام.

ولعل السبب الأكبر في اشتداد تناقض التفسيرات حول هذا الجزء، ووقوع معظم شراح اسبينوزا في أخطاء واضحة بصدده، هو ذلك الاعتقاد الباطل، والشائع لسوء الحظ، بأن النظرة الشاملة الحدسية إلى الكون في مجموعه، وإدخال مقولات الخلاص وطمأنينة النفس وما إليها، مرتبطة ارتباطاً حتمياً بالموقف اللاهوتي التقليدي. ولكن هل هذا الارتباط ضروري بحق؟ وهل لاتستطيع أن تنظر إلى الكون وإلى النظام الكلي للأشياء باحترام وتبجيل وحب إلا من خلال موقف لاهوتي؟ وهل يتحتم أن تكون النظرة العلمية إلى العالم، التي لاتداخلها أية أوصاف فوق الطبيعية، جامدة غير مكترثة، لاتعرف الحب ولا الغبطة؟ وهل ينبغي القول بمبدأ فوق الطبيعي لكي يكون مثل هذا الحب ممكنا؟ وهل هذا الحب محرم على العالم الذي يستبعد كل فرض عالٍ على الطبيعة؟ وهل يستحيل على المفكر أن

يتعاطف ويندمج بكل كيانه في موضوع تفكيره إلا إذا تجاوز حدود هذا الموضوع وافترض كيانات خارجة عنه؟ لو رجعنا إلى تجربة العلماء لوجدنا الكثيرين منهم يردون على هذه الأسئلة كلها بالنفي القاطع، إذ أن أشدهم تمسكاً بالتفسير الطبيعي الصارم لايجد ذلك متعارضاً مع شعوره بالحب نحو موضوع بحثه؛ وكلما تعمق العالم في بحثه ازداد نطاق هذا الموضوع اتساعاً، حتى نصل إلى ذلك الحب الكامل للطبيعة وللمجموع الكلي للأشياء، الذي أحس به علماء كثيرون لم تدخل تفكيرهم أية عناصر خارجة على الطبيعة أو عالية عليها.

* * *

هذا هو تفسيرنا للجزء الأخير من كتاب **الأخلاق**، وهو تفسير قائم على الفهم الذي أوضحناه خلال هذا البحث لفكرة الله عند اسبينوزا. ويمتاز هذا التفسير بأنه يقضي تماماً على التناقض المزعوم بين هذا الجزء وبين بقية أجزاء الكتاب، ويجعله خاتمة طبيعية لكل الأفكار التي عرضها اسبينوزا في كتابه بالتدريج.

وإنه ليكون أمراً غريباً بحق لو كان اسبينوزا قد هدف آخر الأمر، كما يقول شراحه، إلى تأكيد الخلود والحب الإلهي بمعناهما الحرفي، وإلى أن يعود، بشكل أو بآخر، إلى الموقف الديني التقليدي كما عرفه في حداثته، أو إلى نوع من التصوف الذي لايأباه اللاهوتيون. ومبعث الغرابة في ذلك هو أنه، تبعاً لهذا الفرض، يكون قد مهد لهذا الهدف أسوأ تمهيد بعرض آرائه المادية التي طالما جلبت عليه الاتهامات وأثارت حوله الشكوك. فالأمر يكون عجيباً حقا لو أن هذا الفيلسوف الذي كان الحذر حقيقة أساسية في حياته، والذي بذل جهداً جباراً لاتقاء شر خصومه ممن ينفرون من آرائه الجريئة، قد وضع كل هذه المقدمات الاستفزازية التي تجلب عليه المزيد من الشك ومن الاتهام والغضب والنقمة والخطر، من أجل الوصول إلى غاية هادئة خاضعة لاتغضب المتمسكين بالتقاليد!. ولن يكون لذلك تعليل سوى أنه نوع من الرغبة المتعمدة في إيقاع الأذى بالنفس، أي **المازوكية الفكرية**، أو نوع من العناد والمشاكسة، ذلك الذي يدفعه إلى أن يجلب على نفسه مصائب كان يعمل لها ألف حساب، في الوقت الذي كانت فيه غاياته الحقيقية لاتختلف كثيراً عن غايات من يخشى أذاهم!

إن الاعتبارات **التاريخية** ــ أعني تلك المستمدة من ظروف حياة اسبينوزا ــ هي وحدها كفيلة برفض التفسير القائل بتناقض النهاية الصوفية لكتاب **الأخلاق** مع بقية أجزائه ذات الاتجاه المادي. أما الاعتبارات المنطقية فنحسب أننا أوضحناها في هذا الفصل بما فيه الكفاية.

الفصل الخامس: اسبينوزا والعقائد الشائعة

كتاب «البحث اللاهوتي السياسي»

لما كانت آراء اسبينوزا الرئيسية في العقائد الشائعة في عصره قد عرضت في **البحث اللاهوتي السياسي**، فقد رأينا أن نبدأ هذا الفصل بالحديث عن هدف الكتاب والتأثيرات التي أحدثها بين معاصريه وبين الباحثين في وقتنا الحالي.

وقد كتب اسبينوزا في الرسالة رقم ٣٠ يبلغ مراسله **أولدنبرج** (في عام ١٦٦٥) أنه بصدد تأليف بحث عن الكتاب المقدس، وذلك للأسباب الآتية:

«١ ــ تحامل رجال اللاهوت، فأنا أعلم أنهم هم الذين يحولون بين الناس وبين استخدام عقولهم في التفلسف؛ ولذا أحاول كشف هذا التحامل وتخليص العقول الواعية منه؛ ٢ ــ رأي العامة فيّ، إذ أنهم لايكفون عن اتهامي بالإلحاد، وأنا مضطر إلى محاربة هذا الرأي بقدر استطاعتي؛ ٣ ــ حرية التفلسف وحرية الرأي، التي أريد الدفاع عنها بكل الوسائل، إذ أن نفوذ رجال الدين وطبيعتهم العدوانية يقضيان عليها».

وفي مقدمة البحث اللاهوتي السياسي ذاته، يحدد اسبينوزا لنفسه من تأليف الكتاب أغراضاً مشابهة: فهو يحمل على رجال اللاهوت، لأنهم يتخذون من قداسة الكتب المقدسة نقطة بداية، ويجعلون ذلك مبدأ في الدراسة والتفسير، بينما هو يدعو إلى استخلاص هذه النتيجة ــ إذا أمكن استخلاصها ــ في نهاية البحث وبعد التفكير الكامل فيه. والضرر الذي يترتب على نظرة رجال اللاهوت هذه، هو أنهم يستغلون طابع القداسة هذا في خنق حرية الفكر وكتم أصوات خصومهم، بل وفي السيطرة السياسية أيضا، وكأن مصالح الدين لاتتحقق إلا إذا كُبتت الحريات على

هذا النحو الغاشم.

والأمر الذي يدافع عنه اسبينوزا في هذا الكتاب هو أن كفالة الحرية السياسية وحرية التفكير في الأمور الدينية ـ وهي الحرية التي كانت مكفولة نسبياً في العهد الجمهوري الذي كان يعيش فيه وقت تأليف ذلك الكتاب ـ لاتتعارض مع مصلحة الدولة، ولا مع مصلحة الدين ذاته. فأفضل النظم في نظره هو ذلك الذي ينفصل فيه الدين عن الدولة انفصالا تاماً، وتصبح الدولة هي وحدها المسؤولة عن جميع المسائل المتعلقة بحياة رعاياها الاجتماعية والسياسية والفكرية. وقد أعرب اسبينوزا عن هذا الهدف في المقدمة فقال:

«وإذ وجدت أننا نعيش، لحسن حظنا، في جمهورية تُكفل فيها لكل فرد حرية لاقيود فيها، ويعبد فيها كل فرد الله حسبما يمليه عليه ضميره، وتقدر الحرية فوق أي شيء آخر، فقد رأيت أن عملي لايكون جحوداً ولا عقيًما إذا ما أثبت أن هذه الحرية إذا ما منحت، فلن يلحق النظام العام ضرر، بل إنه بدونها لاتزدهر التقوى ولايرتكز النظام العام على أسس متينة».

ولقد وجد بعض شراح اسبينوزا في ذلك الدفاع المتحمس الذي أورده في مقدمة ذلك الكتاب، والذي أكد فيه أن كل ما قاله لايتعارض مع النظام الجمهوري القائم، وأنه على استعداد لإثبات ذلك، ولسحب ما يتأكد من أنه متعارض مع ذلك النظام بالفعل ـ وجدوا في ذلك مظهراً لنوع من التملق للسلطات الحاكمة. ولكن تأمل دلالة الحملة الشديدة، التي سبقت كلامه هذا، على الخرافات الدينية وعلى إساءة رجال الدين استغلال سلطاتهم لمنع حرية الفكر، بل لأغراض شريرة في كثير من الأحيان، كل ذلك يجعل التفسير المرجح لموقفه هذا هو دعم السلطة الموجودة لأنها كانت تشجع الحرية الفكرية، ولاسيما في شؤون الدين، وليس مجرد نفاق أو تملق لها. فهو لايرمي من تأليف الكتاب إلى دعم النظام القائم لمجرد أنه هو النظام القائم، وإنما لأن هذا النظام يتبع مبادىء يعدها سليمة، وبذلك يكون هدفه الحقيقي هو الدفاع عن المبادىء ذاتها لا عن ذلك النظام.

أما الهدف الذي أخفق اسبينوزا في تحقيقه إخفاقاً تاماً، فهو ذلك الذي تحدث عنه في الرسالة التي أوردنا نصا منها في البداية، وأعني به أن يدفع عن نفسه تهمة الإلحاد التي وجهها العامة إليه. فالأمر المؤكد أن هذا الكتاب قد دعم هذه التهمة ولم يخففها على الإطلاق، بل إن معظم متاعب اسبينوزا مع السلطات الدينية والثقافية القائمة عندئذ كانت ترجع إلى ذلك الكتاب بعينه: لأن كتاب الأخلاق لم

ينشر إلا بعد وفاته.

فاولدنبرج ذاته، الذي وجه إليه اسبينوزا هذه الرسالة، والذي كان عالماً واسع الأفق، قد بدأ في المرحلة الأخيرة من مراسلاته مع اسبينوزا ينتقد ذلك الكتاب بطريقة ضمنية: فعندما طلب إليه اسبينوزا أن يحدد الأفكار التي يجوز أن تجرح المشاعر الدينية في ذلك الكتاب، ذكر، في الرسالة رقم ٧١، الأمور الآتية: الخلط بين الله وبين الطبيعة، وإنكار المعجزات التي يعتقد المسيحيون جميعهم تقريباً أنها هي وحدها التي تضمن بقاء الإيمان، وغموض موقفه من المسيح وتجسده وتضحيته. وفي الرسالة رقم ٧٣ حدد النقاط التي يعتقد أنها تؤدي، في نظر القراء، إلى هدم الفضيلة الخلقية، بأنها هي فكرة الضرورة الصارمة التي لايخرج عنها شيء، بحيث لايعود هناك جدوى للثواب والعقاب: إذ أن ما هو ضروري ــ حتى لو كان شراً ــ له دائماً مبرراته، وليس في الحتمية المفرطة مكان للخطيئة أو للجزاء.

ومثل هذا الانتقاد بالضبط يتكرر في رسالة أخرى وجهها لامبرت دى فلتهويزن **Lambert de Velthuysen** إلى ياكوب أوستن **Jacob Osten** وتتضمن آراء الأول في الكتاب. فهو يردد أيضاً نفس الفكرة القائلة بخطورة فكرة الضرورة الشاملة على الدين من حيث ما تؤدي إليه من استحالة الثواب والعقاب، ونفي الخلق والمعجزات، وإنكار لقيمة الصلاة، ويضيف «ولقد كان في ذلك كله مخلصاً لمبادئه: فأي مجال يمكن أن يظل باقياً لحكم الآخرة أو احتمال الثواب أو العقاب، إذا ما أخضع كل شيء للقدر، وإذا قيل إن كل شيء يصدر عن الله بضرورة مطلقة، أو أن الله ليس سوى الكون بأكمله؟» ويضيف صاحب الرسالة أن فكرة اسبينوزا عن الله تجعل الله غير مكترث بما يعتنقه الناس من آراء دينية، وأن لكل شخص أن يعتنق من العقائد أو العبادات ما يرى أنه أقدر من غيره على تقريبه إلى ممارسة الفضيلة. وينتهي من ذلك كله ــ في حكم يمكن أن يعد ممثلاً لحكم معاصري اسبينوزا على الكتاب ــ إلى أن هذا البحث «يهدم في رأيي كل عقيدة وكل دين ويقلب جميع الأسس، فهو يدعو ــ خلسة ــ إلى الإلحاد. أو يقول بإله لايستطيع الناس أن يشعروا نحوه باحترام الألوهية: إله يخضع، هو ذاته، للقدر، فلا يظل هناك مكان للعناية أو للمشيئة الإلهية، ولايعود ثمة ثواب ولاعقاب... (فالمؤلف) لايعلّم إلا الإلحاد البحت، وذلك بحجج خفية مستترة».

هذا هو أنموذج النقد القديم لكتاب البحث اللاهوتي السياسي. ولكم تغيرت النظرة إلى هذا الكتاب منذ ذلك اليوم حتى عصرنا الحالي! لقد اكتشفت

فيه، منذ القرن التاسع عشر، مزايا لم يكن من الممكن التنبه إليها في عصر اسبينوزا على الإطلاق: إذ أن من المستحيل كشفها إلا في عصر بلغت فيه النظرة التاريخية إلى الظواهر الاجتماعية ــ وضمنها الظواهر الدينية ــ قمتها. وهكذا انقلب ذلك الذم المفرط إلى مديح لاحدّ له، وتنافس الكتاب المعاصرون في التحدث عن اسبينوزا بوصفه رائدا للبحث التاريخي للعقائد، وعصامياً فريداً في هذا الميدان. وهكذا قال فيل **Weill**: «إن فضل هذا الكتاب، في نظر أعمق النقاد المعاصرين، يرجع إلى أنه وضع نظاماً حقيقياً لعلم التفسير، وحدد الهدف الحقيقي الواجب بلوغه، وأعني به، قبل كل شيء، فهم النصوص بذاتها دون أية فكرة سابقة، وعلى نحو موضوعي وتاريخي تماماً، ووصل إلى بعض النتائج التي لم تكشفها، منذ ذلك الحين، إلا جهود البحاثة المتعمقين الذين أعلنوها على الملأ»[١]. ويقول برنشفك «إن المعقولية الوضعية في البحث اللاهوتي السياسي، قد استبقت أفضل نتائج النقد المعاصر»[٢]، كما يقول في موضع آخر: «مثلما وضع ديكارت أسس التحليل الخالص والفيزياء الرياضية، فكذلك يعد اسبينوزا واضع المنهج السيكولوجي والاجتماعي الذي هو أساس علم التفسير الحديث»[٣].

الأمر الذي لاشك فيه، أن هذا المنهج التفسيري الذي اتبعه اسبينوزا في هذا الكتاب، ووقوفه من النصوص الدينية موقف الباحث العلمي الموضوعي الذي لايحكم إلا على أساس ما يمليه عقله ــ لا ما تمليه مشاعره أو عواطفه ــ كان مرتبطاً أوثق الارتباط بدعوته إلى حرية التفكير والبحث، التي جعلها هدفاً لذلك الكتاب. ونستطيع أن نقول إنه في هذه الدعوة الأخيرة أيضا ــ لا في دعوته إلى التفسير العلمي للنصوص الدينية فحسب ــ قد استبق أشد الاتجاهات تحرراً في العصر الحديث، وأنه يُعد مبشراً بأفكار لم تبدأ في التبلور إلا منذ عهد الثورة الفرنسية على الأقل[٤].

---

(١) Julien Weill: Spinoza et le Judaisme, in Revue des études juive. tome 49. paris 1904. p. 163.

(٢) Brunschvieg: Ecrits philosophiques, (op. cit.) p. 157.

(٣) Ibid. p. 169.

(٤) بحث موضوع تأثير اسبينوزا في المفكرين الذين مهدوا للثورة الفرنسية في كتاب قيم هو «اسبينوزا والفكر الفرنسي قبل الثورة». Spinoza et la pensée francaise d'avant La Révolution من تأليف Paul Vernière (في جزأين) مطبعة .P.U.F، ١٩٥٤.

أسلوب البحث اللاهوتي السياسي:

يبدو، لأول وهلة، أن الأسلوب المسترسل الذي كتب به اسبينوزا **البحث اللاهوتي السياسي** لايتيح له اتباع الطريقة غير المباشرة في الكتابة، التي كان يساعده عليها، إلى حد بعيد، منهجه الهندسي في كتاب **الأخلاق**. وبالفعل كانت آراء اسبينوزا في **البحث اللاهوتي السياسي** صريحة إلى حد غير قليل، وكان ذلك الكتاب، كما قلنا، هو المسؤول الأول عن شهرة اسبينوزا في عصره، وفي العصر التالي له مباشرة، بالمروق.

ومع ذلك فإن المرء يستطيع أن يدرك في هذا الكتاب أيضا نوعاً من التحفظ في الكتابة. ويكاد المرء يشعر، كلما أمعن في قراءة هذا الكتاب، بأن اسبينوزا لو كان قد ترك نفسه يعبر مباشرة عن آرائه الحقيقية، دون أن يفرض على نفسه أي قيد، لجاء هذا الكتاب ـ الذي هو في صورته الراهنة من أجرأ الكتب بالنسبة إلى عصره ـ أشد عنفاً من ذلك بكثير، ولاختفت منه تماماً أية مسحة لاهوتية قد تظهر فيه من آن لآخر. ولسنا نحن وحدنا الذين نقول بهذا الرأي، بل إن **ليوشتراوس** ـ كما ذكرنا من قبل ـ يؤكده أيضا، كما أحس **ماتيو أرنولد** بنفس الشعور حين قال معلقا على **البحث اللاهوتي السياسي**: «من المهم أن نلاحظ أنه (أي اسبينوزا) لايعبر في أي موضع بوضوح عن رأيه في الطابع الأساسي للإنجيل. فهو يأخذ الإنجيل على حاله، مثلما ينظر إلى الظواهر الطبيعية، ويناقشه كما يجده... وإذ يمضي اسبينوزا على أساس هذا المبدأ، فإنه يترك القارىء اليقظ حائراً وساخطاً إلى حد ما... إذ نشعر بأنه يبدأ مما هو بالنسبة إليه فرض، ونريد أن نعرف رأيه الحقيقي في هذا الفرض. وكل ما يأتي به إلينا من تجديدات إنما ينحصر في الحدود التي رسمها له هذا الفرض»[٥] وفي موضع آخر من المقال نفسه يقول **ماتيو أرنولد**: «لايستطيع أي شخص ذكي أن يقرأ البحث اللاهوتي السياسي دون أن.. يشعر.. بأن الكتاب يفتقر، بمعنى ما، إلى أساس، ويفتقر إلى دعائم، وبأن هذا الأساس وهذه الدعائم لاتوجد، على أية حال، في الكتاب نفسه، وإنما ينبغي، إذا كانت موجودة، أن تُلتمس في الكتب الأخرى للمؤلف»[٦].

وبالفعل نجد أموراً أساسية يُسلم بها في كتاب **البحث اللاهوتي السياسي** دون مناقشة تؤيدها أو تعارضها، ولايمكن أن يُفهم رأي اسبينوزا فيها إلا بالرجوع

(٥) Matthew Arnold: «Spinoza and the Bible» (op. cit.). p. 240.

(٦) Ibid. p. 243.

إلى كتاب الأخلاق على الأخص. ونستطيع أن نقول إن الكتابين، على هذا الأساس، متكاملان: فكتاب الأخلاق، وإن يكن مكتفيا بذاته بكل ما لهذه الكلمة من معنى، يبحث في الأسس والدعائم الأولى للفكر النظري وللأخلاق، والبحث يعالج ميداناً تطبيقياً هو موقع الدين في الدولة، ولكن كثيراً من المشاكل التي تُركت فيه دون جواب لايمكن أن تفهم إلا بالرجوع إلى ما قيل عنها في الأخلاق.

ويتضمن كتاب البحث اللاهوتي السياسي شواهد عديدة، بعضها مباشر وبعضها غير مباشر، على أن اسبينوزا بذل في هذه الحالة أيضا مجهوداً لتخفيف وقع آرائه باصطناع لغة لاهوتية ظاهرة للتعبير عن معانٍ مخالفة تماماً للمعاني اللاهوتية. وكما قلنا من قبل في صدد الكلام عن المنهج، فإذا كان قد استخدم المنهج الهندسي في الأخلاق وسيلة لتحقيق هذه الغاية، فإنه يستخدم هنا ما يمكن أن يعد فرعاً للمنهج الهندسي، وهو ما أسميناه بطريقة المعادلات، للوصول إلى هذه المعاني المزدوجة.

ولنردد ها هنا ، مرة أخرى، بعض أمثلة هذه الطريقة كما تستخلص من هذا الكتاب:

١ ـ «أعني بمعونة الله، النظام الضروري الثابت للطبيعة أو سلسلة الحوادث الطبيعية... بحيث أن القول بأن كل شيء يحدث وفقاً للقوانين الطبيعية، والقول إن كل شيء مكتوب بأمر الله، يعنيان في رأيي شيئاً واحدا... وعلى ذلك فإن كل ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تزود به نفسها، بجهودها الخاصة، لحفظ وجودها، يصح أن يطلق عليه اسم المعونة الإلهية الباطنة، بينما أن كل ما يعود على الإنسان بالنفع من علل خارجية يمكن أن يسمى بالمعونة الإلهية الخارجية (الظاهرة)»[٧].

٢ ـ وفي موضع آخر يرى اسبينوزا أن السعي إلى معرفة الله [أي فهم أسرار الطبيعة] يمكن أن يسمى أمراً إلهيا، لأن الفكرة الإلهية كامنة فينا، وهي التي تدفعنا إلى هذا السعي[٨]. ومعنى ذلك أن الأمر الإلهي في رأيه كامن في الإنسان، ليس له أي مصدر خارجي، وهو أمر يصدره الإنسان لنفسه في سبيل تحقيق أشرف غاياته، وهي الفهم العقلي للأشياء.

٣ ـ ويعرّف اسبينوزا الإيمان بأنه «معرفة الله، بدونها تستحيل طاعته، وقد

---

(٧) TT P., (English translation by Elwes) p. 44, 45.

(٨) Ibid. p. 60.

يتمثل في هذه الطاعة وحدها»[٩]. وقبل ذلك بصفحات قلائل يقول: «إن طاعة الله لاتكون إلا في حبنا للجار»[١٠]، أي أن طاعة الله إنما تكون في حسن معاملة الناس فحسب. وعلى ذلك يكون معنى التعريف الأول هو: الإيمان معرفة لله بدونها تستحيل المعاملة الطيبة للناس، ويتمثل في هذه المعاملة وحدها. والتعريف، في صورته الحقيقية هذه، يوحِّد بين الإيمان وحسن التعامل مع الناس، وبالتالي لايجعل لاختلافات مضمونات العقائد أي أثر فيه. وقد يقال إن هذه أفكار توجد صراحة في كثير من العقائد، وهذا أمر لاننكره، ولكنه ليس هو الموضوع الأساسي في هذا المجال، وإنما الموضوع الأساسي هو: هل يوحي التعريف الأول الذي أوردناه هاهنا، في ظاهره، بمثل هذه المعاني؟ ألا يبدو في مظهره تعريفاً متمشياً مع جميع التقاليد اللاهوتية، ولايستطيع أشد اللاهوتيين تمسكاً بالحرفية أن يأخذ عليه أي مأخذ؟

٤ ــ وفي الفصل الأول من الكتاب، حين يتحدث اسبينوزا عن المصادر التي سوف يستمد منها بحثه في الطرق التي يتصل بها الله بالبشر، يقول إن هذه المصادر هي كتب الأنبياء ــ وهو يعني بهم أنبياء اليهود بطبيعة الحال ــ ثم يقول «ولما لم يكن هناك، بقدر ما أعلم، أي نبي حي في هذه الأيام، فلا مفر لنا من قراءة كتب الأنبياء الراحلين...»[١١]. ومن المؤكد أن هذه الجملة، ولاسيما عبارة بقدر ما أعلم، فيها نوع من الاستخفاف بالموضوع بأسره. وهذا الاستخفاف الذي يبديه اسبينوزا هنا، بطريقة مستترة، ينعكس على الكتاب كله: إذ أن ما يبدو فيه من احترام ظاهري لوجهة نظر أنبياء اليهود، إن هو إلا من قبيل أخذ الناس بقدر عقولهم، كما اعتاد اسبينوزا أن يفعل في كثير من مواقفه الفكرية.

ولسنا نود أن نمضي في تعديد الشواهد على اتباع اسبينوزا الأسلوب غير المباشر في هذا الكتاب بدوره. ويكفي أن نقول إن كل حديثه عن الدين ــ مثل حديثه عن الله في الفصل السابق ــ يتخذ معنى جديداً كل الجدة إذا كانت الطاعة الإلهية لاتعدو أن تكون حب الجار، وإذا كان الوحي الديني في نظره ثانوي الأهمية، وشعائر الدين ــ كما سنرى فيما بعد ــ لاتفيد إلا من حيث قيمتها العملية، وإذا كان القانون أو الأمر الإلهي لايعدو أن يكون تعبيراً عن النظام الضروري للأشياء. فاستخدام اسبينوزا للفظ الدين، أو الإيمان، لم يكن بدوره إلا من قبيل

---

(٩) Ibid p. 184.

(١٠) Ibid. p. 176.

(١١) Ibid p. 14, 15.

المجاراة والتهدئة فحسب، أما معانيه الحقيقية فكانت في وادٍ آخر تماماً. ومع ذلك فلابد من التسليم بأن هذا الأسلوب غير المباشر لم يكن ناجحاً كل النجاح في هذا الكتاب، إذ أن طريقة الكتابة المسترسلة تؤدي إلى الكشف عن معانيه الحقيقية دون عناء كبير. وهذا ما يفسر الضجة الكبيرة التي أحدثها الكتاب في الأوساط الدينية في عصره على الأخص، وهي الضجة التي ظل اسبينوزا يعاني آثارها طوال حياته.

موقف اسبينوزا من المسيحية

وبعد كل ما قلناه في القسم السابق، نستطيع أن نقول إن الدليل الأكبر على اتباع اسبينوزا للأسلوب غير المباشر في التعبير عن آرائه، هو الاختلاف الشديد بين الشرّاح حول موقفه من المسائل الدينية. ولابد لإيضاح طبيعة هذا الاختلاف من شرح رأي اسبينوزا في اليهودية والمسيحية كل على حدة، ثم عرض آرائه في الروح الدينية بوجه عام. ولما كنا سنخصص فصلا مستقلا لشرح موقف اسبينوزا من اليهودية، فسوف ننتقل هنا مباشرة من الحديث عن موقفه من المسيحية، إلى بحث رأيه العام في الروح الدينية.

والظاهرة التي تلفت النظر في كتاب البحث اللاهوتي السياسي هي أن اسبينوزا أظهر محاباة واضحة للمسيحية بالنسبة إلى اليهودية.

فتعاليم موسى في الوصايا العشر كانت في رأيه مكيفة تبعاً لأذهان اليهود، وترمي إلى تحقيق رفاه مملكتهم فحسب. أي أن موسى كان يخاطب اليهود بوصفه مشرعا وقاضيا، وكان يتناول في تشريعه الجانب الظاهر من سلوك الإنسان، أما المسيح فقد تناولت تعاليمه حياة الإنسان الباطنة، وكان الجزاء عنده روحياً أكثر منه دنيوياً[١٢].

وحين يحلل اسبينوزا مختلف طرق الاتصال بين الله وبين الأنبياء حسبما جاء في الأناجيل، يرى أن الأوصاف الواردة في الأناجيل لاتدل على حدوث اتصال مباشر بين الذهن الإلهي وبين أي ذهن آخر سوى المسيح. فالاتصال الإلهي بموسى كان مخاطبة أو كلاماً، والكلام يحتاج دائمًا إلى المخيلة لتفسيره أو فهمه. أما الاتصال ببقية الأنبياء اليهود فكان عن طريق أحلام أو علامات أو أمارات معينة، أي أنه كان يتم دائما بتوسط. والحالة الوحيدة التي تم فيها اتصال مباشر من ذهن

---

(١٢) T.T.P, P. 70.

إلى ذهن، دون توسط اللغة أو الخيال، هي حالة المسيح(١٣).

ولقد أدت هذه المحاباة الواضحة للمسيحية في البحث اللاهوتي إلى اعتقاد بعض الشراح أن اسبينوزا، حين نبذ اليهودية، قد اتجه بتفكيره إلى المسيحية عن إيمان صحيح بها، أو أنه تأثر بتعاليمها وفضّلها على سائر العقائد.

وقد ظهر هذا الرأي واضحاً في كتابات الأب دونين بوركوفسكي **Dunin-Borkowski**، الذي جعل لتأثير التعاليم المسيحية المحل الأول في تحديد اتجاه اسبينوزا الفكري(١٤). كذلك يظهر رأي مماثل لدى برنشفك، الذي أبدى اهتماماً كبيراً بالنصوص التي أعرب فيها اسبينوزا عن إعجابه بشخصية المسيح، وأكد تبعاً لذلك أن المسيح قد ضرب لاسبينوزا المثل بخروجه على اليهودية، ورفضه كل عبادة ذات طابع مادي، فضلا عن المثل الذي ضربه له بحياته الروحية وتضحيته(١٥). بل إن بعض الشرّاح اليهود ذاتهم قد وجدوا في البحث اللاهوتي السياسي ميلاً واضحاً إلى المسيحية: فأكد هيلر **Heller** أن «بحث اسبينوزا للاهوت العهد القديم والعهد الجديد يتسم بتحيز واضح للمسيحية»(١٦). ورأى ليوشتراوس أن هذا الكتاب قد وُضع من وجهة نظر مسيحية، أو وجهة نظر تحتل فيها المسيحية المكانة الأولى، وعلق على ذلك بقوله. «لايسع المرء إلا أن يعتقد أنه أراد أن يقدم إلى المسيحيين النصيحة الآتية: أن يتخلوا عن الآثار اليهودية المادية التي شوهت المسيحية منذ بدايتها، أو أن يعودوا إلى التعاليم الروحية الخالصة للمسيحية الأصلية.. فالغرض الأساسي من البحث اللاهوتي السياسي هو تحرير المسيحية من تراثها اليهودي»(١٧).

ولكن الاعتقاد بأن اسبينوزا كان ميالاً إلى المسيحية أو متحيزاً لها، وبأنه قد اقترب كثيراً من الإيمان بها بعد تخليه عن اليهودية، يكذّبه على نحو قاطع ما قاله في رسالة رقم ٧٣ (إلى أولدنبرج). ففي هذه الرسالة يتحدث عن الاختلاف بين رأيه عن الله والرأي الذي يقول به المسيحيون المحدثون، من حيث إنه يرى أن الله هو العلة الكامنة في شيء، وليس العلة العالية على الأشياء. ثم يفسر الفكرة

---

(١٣) Ibid. p. 18, 19.

(١٤) Dunin - Borkowski: Spinoza nach Dreihundert Jahren. Berlin (Dummlers Verlag) 1932 S. 107-108.

(١٥) L. Bunschvicg: L'humanisme de I'Occident (op. cit.) p. 130.

(١٦) B. Heller: «Is Spinozism Compatible with judaism?» p. 34.

(١٧) Leo Strauss: Persecution and the Art of writing (op. cit.) p. 167.

المسيحية القائلة إن المسيح هو الابن الأزلي لله، بأنها تعني أن المسيح كان يعبر عن «الحكمة الإلهية الأزلية كما تتمثل في جميع الأشياء، ولاسيما في العقل البشري» — وهي الحكمة المؤدية بالفعل إلى الخلاص. أما فكرة اتخاذ الله صورة بشرية، فيقول عنها: «لقد أشرت صراحة إلى أنني لا أفهم المقصود منها؛ بل إن هذا القول لايبدو لي أقل امتناعاً من القول بأن الدائرة قد اتخذت صورة المربع». فإذا أدركنا أن اسبينوزا كان أصرح في تعبيره عن آرائه في رسائله منه في كتبه، وإذا علمنا أن الاعتراضات الواردة في هذه الرسالة تتعلق بأركان أساسية في العقيدة المسيحية، لتبين لنا أن رأيه الحقيقي في المسيحية كان لابد مختلفاً عن الرأي الذي عبر عنه في البحث اللاهوتي حين جعل هذه العقيدة هي الأقرب إلى التعبير عن التعاليم الإلهية، وحين سلّم بحرفيتها وأبدى نوعاً من الإعجاب بها.

ولقد أدرك كثير من شراح اسبينوزا وجود هذا التناقض في كتابته عن المسيحية. ونسبه بعضهم إلى رغبة اسبينوزا في مجاملة الجماهير[١٨]. وفي هذا المعنى قال جوليان فيلْ: «إن حرص اسبينوزا على مسايرة الآراء المسيحية ليتبدى جلياً.. في إشادته في كثير من المواضع بالمسيح والحواريين، وفي إحجامه عن دراسة الأناجيل المسيحية من وجهة النظر النقدية، وفي إصراره المتحيز على امتداحها على حساب العهد القديم»[١٩]. وأخيرا، فإن ليوشتراوس يذكر صراحة أن اسبينوزا لم يكن يعد المسيحية أفضل من اليهودية، بل كان يدرك أن السلطات الحاكمة، والأغلبية الموجودة، تؤمن بالمسيحية، وكانت مهاجمة اليهودية في نظره أقل خطراً من مهاجمة المسيحية — بينما يؤكد أن القارىء الواعي لابد أن يدرك أن انتقاداته التي وجهها إلى اليهودية لابد أن تسري في الوقت ذاته على المسيحية[٢٠].

وفي اعتقادنا أن هذا الرأي الأخير صحيح، وأن ما يبدو في البحث اللاهوتي من محاباة للمسيحية ليس، في واقع الأمر، إلا مظهراً من مظاهر إخفاء اسبينوزا لآرائه الحقيقية. ولنذكر هنا الرأي الذي سبق أن اقتبسناه لماتيو أرنولد، وهو الرأي القائل: إن اسبينوزا لايناقش الإنجيل ولايبدي رأيه فيه، بل يتناوله كما هو، ويأخذه كما لو كان يضع فرضاً معيناً، دون أن يحدد لنا موقفه من هذا الفرض. وهذا، في الواقع، هو التعليل الصحيح لما يبدو من إعجاب اسبينوزا بالمسيحية:

---

(١٨) P. Siwek: Spinoza et le panthéisme religieux. Paris (Desclée.) 1937. p. 172.

(١٩) Julien Weill: Spinoza et le judaisme. P 175 & Friedmann: Leibnitz et Spinoza (op. cit.) p. 185.

(٢٠) L. Strauss: Persecution and the art of writing. (op. cit.) p. 190, 191.

فهو يتناول تعاليمها كما هي، ويفترض أنها صحيحة، ثم يستخلص التفسيرات المنطقية لما في هذه التعاليم من أفكار. ولكن الأمر لايعدو أن يكون افتراضاً فحسب، إذ لو كان يؤمن بها حقاً لما تحدث عنها على نحو ما رأينا في رسالة إلى أولدنبرج. وعلى أية حال، فإن انتقاداته التي ركزها على العهد القديم هي، في نظر كل من يختبرها عن كثب، ذات طابع أوسع بكثير من أن تنطبق على تعاليم العهد القديم وحده، فهي في الواقع انتقادات موجهة إلى الروح الدينية في عمومها، كما سنرى في الأقسام التالية.

العقل والإيمان عند اسبينوزا

وضع اسبينوزا في البحث اللاهوتي السياسي حداً فاصلاً بين العقل والإيمان، أو بين الفلسفة واللاهوت، وأكد أن لكل منهما مجاله الخاص الذي لايتعدى على مجال الآخر: «فمجال العقل هو . . الحقيقة والحكمة، ومجال اللاهوت هو التقوى والطاعة. واللاهوت لاينبئنا بشيء، ولايحضنا على شيء، ولايأمرنا بشيء سوى الطاعة، وهو لايتجه إلى معارضة العقل ولايستطيع ذلك، وإنما يكتفي بتعريف مبادىء الايمان . . بقدر ما تكون ضرورية للطاعة، ويدع العقل يحدد حقيقتها بدقة. ذلك لأن العقل هو نور الذهن، وبدونه تغدو كل الأشياء أحلاماً وأوهاماً» وبالاختصار ففي وسعنا أن ننتهي من ذلك إلى النتيجة النهائية القائلة: إن من الواجب ألا نسعى إلى إخضاع الإنجيل للعقل، ولا العقل للإنجيل»(٢١).

ومثل هذا الرأي في العلاقة بين العقل والإيمان أدى بكثير من شرّاح اسبينوزا إلى الاعتقاد بأنه قد جعل التفكير الفلسفي والإيمان الديني متساويين، كل في ميدانه الخاص، وأنه دافع عنهما بنفس القوة. فقال بروشار مثلا: «إن أحداً لم يدافع عن حقوق العقل بمثل هذه القوة؛ وإن أحداً لم يتحدث عن الإيمان بمثل هذا الاحترام. فإذا كان يعد شكاكا (incrédule) لأنه يرى الوحي غير كافٍ، فإنه شكاك يؤمن بالوحي، وروحه دينية بعمق»(٢٢).

وعلى هذا النحو نفسه فهم برنشفك تفكير اسبينوزا على أنه محاولة للتوفيق بين الفلسفة ــ كما تتمثل لدى ديكارت ــ وبين الإيمان كما يتمثل في المسيحية: «فالغاية التي استهدفها هي تنقية ديكارت وتنقية الدين. أي تنقية ديكارت باستبعاد العنصر اللاعقلي اللامنهجي من مذهبه . . وتنقية الدين . . بالتشبه بالمسيح الذي جاء ليضع حداً لكل العبادات المتحجرة، لأنه لايرى الدين إلا روحياً فحسب.

(٢١) TTp. p. 164.

(٢٢) Brochard; Le Dieu de Spinoze (op. cit.) p. 345.

فالمهمة التي أراد اسبينوزا إنجازها هي أن يضم في وحدة روحية جامعة ديكارت الحقيقي والمسيح الحقيقي»(٢٣). وفي موضع آخر يعلق برنشفك على الجزء الأول من النص الذي اقتبسناه عن اسبينوزا في بداية هذا القسم فيقول: «هذه هي الفكرة الأخيرة التي انتهى إليها اسبينوزا من دراسته للدين المنزل بالوحي: فقد برر الكتاب المقدس وأكد قداسته، وبرر العقل وأكد قداسته، دون أن يجعل سلطة الأول تنال من استقلال الثاني»(٢٤).

مثل هذا التفسير لموقف اسبينوزا من مشكلة العلاقة بين العقل والإيمان يغفل، في رأينا، أهم أوجه هذا الموقف. حقاً إنه يرتكز على بعض نصوص مستمدة من كتاب اسبينوزا نفسه، ولكن هذه النصوص، إذا ما وضعت في سياقها الحقيقي، تكتسب في واقع الأمر دلالة مختلفة كل الاختلاف. فالتفسير الذي يبدو لأول وهلة لهذه النصوص هو أن اسبينوزا فصل بين مجالي العقل والوحي لكي يحفظ لكل منهما حقوقه إزاء الآخر، ولكن الواقع هو أن هدفه الحقيقي، المستمد من ظروف عصره، كان إبعاد سلطة رجال الدين عن كل الأمور المتعلقة بالمعرفة، وهي الأمور التي كانوا يدّعون لأنفسهم سلطة كاملة فيها، ويتدخلون فيها على أساس أنّ لهم الكلمة الأخيرة حتى في هذا المجال ذاته. ففي العصر الذي تكون سلطة رجال الدين فيه هي الغالبة، تتخذ الدعوة إلى فصل العقل عن الوحي دلالة مختلفة كل الأختلاف: إذ يصبح الوجه الذي يدافع فيها عن العقل أقوى من الوجه الذي يدافع عن الوحي بكثير. ولو ظهرت مثل هذه الدعوة في القرن العشرين مثلاً، حيث يكتسح العقل كل مجالات المعرفة البشرية، لأصبحت دلالتها عكس الدلالة السابقة: أي لأصبحت دفاعاً عن الوحي أكثر منها دفاعاً عن العقل. وبعبارة أخرى، فتفسير الدعوة إلى فصل العقل عن الوحي ينبغي أن يُستمد من ظروف كل عصر، وأن يعد دفاعاً عن الجانب الأضعف نسبياً منهما في ذلك العصر. ولما كان عصر اسبينوزا، رغم حرية الفكر النسبية فيه، قد ظل يتضمن كثيراً من عناصر التعصب الديني المتخلف عن العصور الوسطى، وكانت كلمة رجال الدين فيه، رغم كل شيء، هي الغالبة، بينما يضطر أصحاب النزعات الثائرة فيه إلى التعبير عن آرائهم بطريقة حذرة مستترة، فلا بد أن يكون الاتجاه الحقيقي لفكرته هذه دفاعاً عن العقل أكثر منه دفاعاً عن الوحي.

ولكننا لسنا في حاجة إلى مثل هذه التحليلات والاستنتاجات لكي ندرك

(٢٣) Brunschvicg: L'humanisme... (op. cit.) p. 112.

(٢٤) Brunschvicg: Spinoza et ses contemporains. Paris (P.U.F.) 1951. p.19.

الغرض الحقيقي لاسبينوزا، إذ أن كتاباته ذاتها تحفل بالنصوص التي يستحيل أن يخطىء المرء فهم مرماها، إذ أنها كلها تمجيد صريح للعقل وإعلاء له على كل شيء.

فهو يرفض بشدة كل محاولة لإعطاء العقل مكانة ثانوية بالنسبة إلى الوحي، ويقول: «إني لأدهش ممن يرغب في إخضاع العقل، تلك الموهبة الرفيعة والنور العلوي، للحرف الجامد الذي ربما كان الخبث البشري قد أفسده، وأدهش لأن الناس لايرون أي جرم في التحقير من شأن العقل الذي هو التعبير الحق عن كلمة الله: فيسمونه فاسداً وأعمى ومضللاً، على حين أنهم يرون من أشنع الجرائم أن تُنسب مثل هذه الصفات إلى الحرف، الذي لايعدو أن يكون انعكاساً وخيالاً لكلمة الله. إن الناس ليظنون أن التقوى هي ألا يثق المرء بعقله وبحكمه على الإطلاق، أما الشك في إيمان من نقلوا إلينا الكتب المقدسة فهو الفجور في نظرهم. ولكن مثل هذا السلوك ليس من التقوى في شيء، وإنما هو جنون محض»[٢٥].

وفي مجموعة الرسائل التي تبادلها اسبينوزا مع بلينبرج، ذكر هذا الأخير (في الرسالة رقم ٢٠) أن الوحي عنده يعلو على العقل، وقال: «إذا ما اتضح لي، بعد دراسة فاحصة، أن المعرفة الطبيعية تتعارض مع كلام الله أو لاتتفق معه، فإن لكلام الله في عقلي سلطة تجعلني أشك في المفهومات الواضحة المزعومة...» وكان هذا القول سبباً في هجوم اسبينوزا عليه بعنف في الرسالة رقم ٢١ إذ قال: «إنني لأدرك الآن أن أي برهان، مهما كانت متانة الأسس التي يرتكز عليها، لا قيمة له في نظرك إذا لم يتفق مع التعاليم التي تنسبها أنت أو من تعرفهم من رجال اللاهوت إلى الكتاب المقدس. فإذا كنت تعتقد أن الله يعبر عن نفسه في الكتاب المقدس بطريقة أوضح وأدق من تلك التي يعبر بها عن نفسه في النور الطبيعي للذهن ـ الذي هو بدوره من صنعه والذي يحفظه بحكمته الإلهية ـ فإن لك كل الحق في إخضاع ذهنك لمعتقدات الكتاب المقدس. ولو كنت في موضعك لما فعلتُ غير ذلك. أما أنا فأعترف دون مواربة بأنني لا أفهم الكتاب المقدس، وإن كنت قد كرست لدراسته عدداً من السنين... ولقد أصبحت، بفضل ممارسة قدرتي الطبيعية على الفهم، وهي القدرة التي لم تخذلني قط، رجلاً سعيداً. وأنا بالفعل أستمتع بها، وأقضي حياتي بعيداً عن الحزن والهم، هادئاً مرحاً مسروراً». وعندما أصر بلينبرج في الرسالة التالية، على موقفه الذي يُخضع فيه العقل للوحي، رد عليه اسبينوزا في الرسالة رقم ٢٣ قائلاً إنه لاجدوى من استمرارهما في

---

(٢٥) TTP. p. 192.

التراسل، طالما أنهما مختلفان على هذه المبادىء الأساسية، وكان من بين ما جاء في رده: «لقد كتبت في رسالتك الثانية أيضاً تقول إن أمنيتك ورغبتك الوحيدة هي المحافظة على الإيمان والأمل، بينما أنت لاتكترث بمختلف الآراء التي تناقشنا حولها في صدد الذهن الطبيعي. وهكذا رأيت، وما زلت أرى، أن رسائلي لاقيمة لها بالنسبة إليك.. والواقع أنني عندما كتبت إليك (رسالتي الأولى) كنت أظنك فيلسوفاً خالصاً، لاتقبل (شأن عدد كبير من أتباع العقيدة المسيحية) معياراً للحقيقة سوى الذهن الطبيعي، لا اللاهوت.»

ولما كان أي شخص يؤمن بالوحي لايستطيع أن ينكر أن التفكير العقلي يرجع إلى الله ويُستمد منه، فإن اسبينوزا يستغل هذه الفكرة ليقول إن العقل البشري ينبغي، على هذا الأساس، أن يكون هو الأصل الأول لكل وحي إلهي، فيقول في الفصل الأول من البحث اللاهوتي: «ولما كنا نرى أن ذهننا ينطوي في ذاته على الطبيعة الإلهية ويشارك فيها، ويستطيع لهذا السبب وحده، أن يكوّن أفكاراً تفسر الظواهر الطبيعية وتحض على الأخلاق الحميدة، فإن ذلك يستتبع القول بأن لنا الحق في أن ننظر إلى طبيعة الذهن البشري (منظوراً إليه على هذا النحو) على أنه هو العلة الأولى للوحي الإلهي». وهكذا يستخلص اسبينوزا من نفس منطق التدين، باستدلال دقيق، نتيجة خطيرة تجعل من العقل أساساً للوحي ذاته.

وهكذا يكون من الخطأ، في هذا السياق أيضاً، أن نقرب بين اسبينوزا وبين فلاسفة العصور الوسطى الذين كانت مهمتهم هي التوفيق بين الفلسفة والدين، والذين ركزوا جهودهم في العثور على صورة أرسطو في النصوص الدينية. ففي الوقت الذي يبدو فيه لأول وهلة أن اسبينوزا يرمي إلى تحقيق نفس الهدف، مع استبدال ديكارت بأرسطو، يتضح من البحث الدقيق لآرائه أنه يجعل للعقل، في واقع الأمر، مكانة تعلو على كل شيء، وأنه لو خير بين العقل والوحي لما تردد في اختيار الأول، وأنه لم يجعل للوحي مجالا إلا حيثما يعجز الناس عن ممارسة عقولهم. وسوف تظهر هذه الحقيقة بمزيد من الوضوح عندما نتحدث عن وظيفة العقيدة الدينية كما تصورها اسبينوزا.

وظيفة العقيدة الدينية

ليست للعقيدة الدينية، في رأي اسبينوزا، أية وظيفة نظرية تتعلق بالمعرفة: ففي كل الميادين المعرفية يسيطر العقل بلا منافس. بل إن للعقائد وظيفة عملية

فحسب، ولا أهمية على الإطلاق للأساس النظري الذي ترتكز عليه هذه العقائد طالما أنها تؤدي وظيفتها العملية على النحو المنشود. «فالإيمان يسمح بأكبر قدر من التحرر في النظر الفلسفي، ويبيح لنا، دون لوم، أن نتصور أي شيء كما نشاء، ولايرمى بالهرطقة والزندقة إلا من ينشرون آراء تحض على المكابرة والكراهية والتشاحن والبغضاء، بينما لايكون المؤمنون في نظره إلا من يحضوننا، بقدر ما يسمح عقلهم وملكاتهم، على العدل والإحسان»(٢٦). وهو يتحدث في موضع آخر حديثا أصرح من ذلك، فيعلق على عدم أهمية المذاهب الدينية النظرية قائلا: «ليس لأحد أن ينكر أن الإيمان بهذه المذاهب ضروري لكي يستطيع كل شخص بلا استثناء، أن يطيع الله وفقاً لما يقضي به الشرع. . أما ما يكونه الله، أو المثل الأعلى للحياة الحقة، في ذاته، من حيث هو نار أو روح أو نور أو فكر أو أي شيء غير هذا، فهذا في رأيي أمر لا شأن له بالإيمان. فلكل أن يفكر في هذه الأمور كما يشاء»(٢٧). وهكذا يبدو أن اسبينوزا يبيح جميع الاختلافات النظرية حول العقيدة ـ وبالتالي لايعترف بأية قيمة للأسس النظرية ـ طالما أن الغايات العملية للعقيدة تتحقق.

ولكن من الواضح أن المفكر الذي يتجه إلى جعل السلوك العملي ـ بغض النظر تماماً عن الأسس النظرية ـ مقياساً وحيداً للعقيدة قد يهدم برأيه هذا كل ما تبقّى للعقيدة من أسس: إذ أن السلوك الفاضل الذي يتحقق في إطار خارج تماما عن العقيدة، يصبح على هذا الأساس مساوياً لذلك الذي يتحقق في الإطار الديني. أو بعبارة أخرى إن السلوك الفاضل يصبح غاية في ذاتها، سواء تحقق بفضل الإيمان أو بدونه. وإذا كان الكثيرون من المتدينين يوافقون على المقدمة القائلة إن السلوك العملي هو أهم ما في الدين، فلا أظن أنهم جميعا يقبلون النتيجة الضرورية التي تستخلص منها، وهي أن هذا السلوك يعد مطابقاً للغاية المنشودة سواء أقام على أسس دينية أم لم يقم، طالماأنه ينفذ نفس الأغراض التي يدعو إليها الدين. ومع ذلك فإن اسبينوزا يستخلص هذه النتيجة صراحة إذ يقول: «لست أرى فارقاً بين الحالات التي يدعونا الله فيها إلى مراعاة العدل والإحسان عن طريق ملكاتنا الطبيعية، وبين تلك التي يأتي إلينا فيها بوحي خاص»(٢٨). . أما الشعائر والطقوس الدينية فيقول عنها: «من المؤكد أنها لاتنفع ولاتضر على الاطلاق فيما يتعلق بالمعرفة الحقة لله، والحب الذي ينجم بالضرورة عنها؛ ولذا لم يكن ينبغي أن

(٢٦) TTP. p. 189.
(٢٧) Ibid P. 187, 188.
(٢٨) TTP. p. 72.

يُعزى إليها من الأهمية ما يجعل المرء يعتقد أنها تستحق أن يعكر السلام والنظام العام من أجلها»[٢٩]. ويعبر اسبينوزا عن موقفه تعبيراً أصرح إذ يقول: «إذا كان شخص ما جاهلاً تماماً بالكتب المقدسة، ولديه مع ذلك آراء صحيحة ونهج سليم في الحياة، فإنه قطعاً يكون مباركاً، وتكون فيه روح الله بحق»[٣٠]. وبذلك يتحقق الهدف الأعلى للدين، في نظره، إذا كان السلوك العملي فاضلاً، بغض النظر عن أساس ذلك السلوك من وجهة نظر العقيدة، ولا يكون هناك أي ارتباط حقيقي بين تعاليم الدين وروحه الحقيقية، أي في هذه الحالة ـ بين المسيحية وروح المسيح.

وهنا يحق للمرء أن يتساءل: لماذا حرص اسبينوزا كل هذا الحرص على أن يؤكد أن السلوك الفاضل، حتى دون إيمان حرفي أو دون إيمان على الإطلاق، كفيل بأن يوصل المرء إلى السعادة والبركة الدينية ذاتها؟ ألا يستطيع المرء أن يرى في ذلك نوعاً من الدفاع عن النفس أو تبريراً لموقفه الخاص؟ ألم يكن يريد، في الواقع، أن يرد على أولئك الذين اتهموه بالخروج على الأديان الشائعة في عصره، بالقول إن ذلك لايحول بينه وبين أسمى درجات السعادة الدينية ذاتها؟ إن الدليل على صحة هذا التفسير هو أنه ينتقل، بعد النص السابق، إلى مقارنة رأيه هذا بالرأي المضاد السائد لدى اليهود ـ وهي مقارنة تُظهر بوضوح أنه يتحدث من خلال تجربته الخاصة ـ فيقول: «إن لليهود طريقة في التفكير تختلف عن ذلك كل الاختلاف: إذ يعتقدون أن الآراء الصحيحة والنهج السليم في الحياة لاقيمة لها في تحقيق السعادة والبركة، إذا كان من يملكونها قد توصلوا إليها بنور العقل وحده، لا عن طريق الوثائق التي أوحى بها إلى موسى»[٣١]. ولكن اسبينوزا كان قد تخلى بطبيعة الحال عن عقيدته اليهودية منذ عهد بعيد، ولم يكن يحفل كثيراً بمثل هذه الآراء طالما أنها تتعارض مع تفكيره ومنطقه العقلي.

ولايقف الأمر عند هذا الحد: فهو لايكتفي بأن يقول إن السلوك القويم يؤدي إلى تحقيق الغاية المقصودة من الدين سواء أكانت أسسه دينية أم غير دينية، بل إنه يمضي خطوة أبعد من ذلك، فيقول إن العقائد تفيد في تقويم سلوك العامة وحدهم، أما الخاصة، أي أصحاب العقول المفكرة، ففي وسعهم الاستغناء عنها تماماً، بل لا مفر لهم من أن يستغنوا عنها إذا ما فكروا فيها بالمنطق الدقيق.

---

(٢٩) TTP. p. 246.

(٣٠) Tractatus Politieus, III, 10.

(٣١) TTP., p. 79, 80.

وتظهر هذه التفرقة بين حاجات العامة والخاصة من الناس بصورة ضمنية فيما رواه كوليروس عن اسبينوزا من أنه كان ينصح الأطفال بالذهاب إلى الكنيسة، وبإطاعة آبائهم، وأنه عندما سألته صاحبة داره إن كان يعتقد أن العقيدة التي تؤمن بها ستجلب لها الخلاص، أجاب: «إن عقيدتك عقيدة طيبة، ولست بحاجة إلى البحث عن غيرها، أو إلى الشك في أنها ستؤدي إلى خلاصك، على شرط أن يقترن اعتصامك بالتقوى بالعيش في سلام واطمئنان». فهـذه الرواية تكشف عن عدم اهتمام اسبينوزا بنوع العقيدة التي يؤمن بها الناس طالما أنها تؤدي إلى عيشهم في اطمئنان ــ فضلا عن أن موافقته على ترك العامة يؤمنون بعقائدهم كما هي تعني ضمنا أنه يرى لهذه العقائد وظيفة نافعة بالنسبة إلى عقول هؤلاء العامة ومستواهم الفكري.

وقد أوضح اسبينوزا صراحة رأيه هذا في التفرقة بين ما يحتاج إليه العامة والخاصة، وأكد أن الكتابات الدينية المفصلة لاترضي إلا العامة، بينما يستطيع المفكر أن يستغني عنها، ويصل مع ذلك إلى مرتبة لايصل إليها المتدينون من العوام[٣٢]. بل لقد أخذ يضرب أمثلة عديدة لأخطاء في المعرفة وقع فيها أنبياء اليهود، ومن بينهم موسى ذاته[٣٣] ــ وهي أخطاء قد يقبلها العوام راضين ولكن المفكرين لايستطيعون أن يقبلوها دون نقد.

والرأي الحقيقي الذي يؤمن به اسبينوزا في هذا الصدد هو الرأي القائل إننا إذا شئنا أن نهتدي إلى دليل على القدرة الإلهية، وأن نكون متسقين مع انفسنا في الوقت ذاته، فلدينا في عقلنا البشري نفسه أعظم دليل. فليس ثمة داع لافتراض معرفة غير مألوفة، خارجة على قوانين الطبيعة، لتكون هي مظهر هـذه القدرة الإلهية. بل إن عقلنا ذاته معجزة، وكفاحنا من أجل فهم الطبيعة والسيطرة عليها معجزة، ولامعنى ــ في نظره ــ لافتراض معجزات ونبوءات تتحدى العقل وتخرج عن نطاق الطبيعة من أجل إثبات هذه القدرة.

ومع ذلك فإن العامة، الذين لايدركون إعجاز العقل لأنهم لايعرفون كيف يمارسونه على النحو الصحيح، ينبغي أن يخاطبوا بلغتهم الخاصة. وهكـذا فإن النص الديني ــ كما قال اسبينوزا في رسالته رقم ١٩ إلى بلينبرج ــ «لما كان يخاطب عامة الناس في المحل الأول، فإنه يستخدم على الدوام لغة كلها تشبيه بما يحدث في عالم الانسان. فالعامة عاجزون عن إدراك الحقائق العميقة، ولهذا السبب كانت

(٣٢) T.T. p. 77-80.

(٣٣) Ibid. p. 31-40.

الأوامر التي أوحى بها إلى الأنبياء، من حيث هي لازمة للخلاص، توضع في صورة قوانين. ولهذا أيضا ابتدع الأنبياء شتى أنواع المجازات: فهم أولا قد عرضوا الوسائل المؤدية إلى الخلاص أو إلى الهلاك، والتي أوحي بها الله ـ وهو علتها ـ كما لو كانت صادرة عن إرادة شبيهة بإرادة ملك أو مشرع... وصوروا الخلاص والهلاك على أنهما ثواب أو عقاب، بينما هما نتيجتان ضروريتان لهذه الوسائل (التي أسموها بالقوانين). وهم أخيرا قد صاغوا كلماتهم في صورة أقاصيص لا حقائق. وكثيراً ما صوروا الله منفعلاً كالبشر، أو نسبوا إليه الإحساس بالغضب أو الشفقة، أو تمني حادث مقبل، أو الغيرة والريبة. بل لقد ذهبوا إلى حد جَعْل الشيطان يضلله! ومع ذلك فلا شك في أن الفلاسفة، وكل من ارتفعوا فوق مرتبة القانون، أي كل من يمارسون السلوك الخيرّ لابدافع الطاعة وإنما بدافع الحب لأنه هو الخير الأسمى، يعرفون الاستخدام المألوف لهذه اللغة القائمة على التشبية بالإنسان.»[٣٤].

وهكذا ينتقد اسبينوزا ما يسميه بالاتجاه العامي إلى استخدام التشبيه بالإنسان في الأمور الدينية: فيعبر منذ مقدمة **البحث اللاهوتي السياسي** عن استنكاره لمحاولة الناس دفع الشر بالقرابين أو الصلوات، وتفسير الكوارث على أنها غضب من الآلهة. ويؤكد أن معرفة الإنسان بالقوانين الطبيعية الشاملة كفيلة بتجنيبه مثل هذه الأخطاء: لأن الخرافة في رأيه ليست إلا وليدة الجهل والخوف[٣٥].

وهو يحمل على الرأي القائل إن القدرة الإلهية تتمثل في خروج الطبيعة عن

---

(٣٤) من الواضح أن القول بأن النصوص الدينية وضعت للعامة، يتعارض مع المنهج الذي اتبعه اسبينوزا لنفسه في تفسير نصوص العهد القديم والعهد الجديد، وهو منهج الاعتماد على النصوص وحدها والرجوع إليها في كل الأحوال. فالقائل بأن هذه الكتب قد وضعت لتقريب حقائق معينة إلى أذهان العامة، لايأخذ نصها الحرفي مأخذ الجد، ولايعد الفارق اللفظي بين نص وآخر حاسمًا من حيث التحليل العقلي المنطقي لهما. والتفسير الوحيد لهذا التناقض هو أن نفترض مرة أخرى أن اسبينوزا لم يكن يعبر عن رأيه الحقيقي في الكتب المقدسة حين قال إنه سيرجع إلى نصوصها الحرفية. فمنهج التحليل المباشر للنصوص كان بالنسبة إليه نوعاً من التسليم جدلاً بصحتها. أي أنه يأخذ الناس بقدر عقولهم، ويفترض صحة النصوص، ثم يقول: حتى لو افترضنا أن هذه النصوص صحيحة لاتناقش، فإن النتيجة التي تؤدي إليها، إذا شئنا أن نكون منطقيين مع أنفسنا، هي كذا كذا.. وهذه النتائج التي يستخلصها هي التي تعبر عن موقفه الحقيقي، وإن يكن قد اتبع من أجل الوصول إليها مثل هذه الطريقة غير المباشرة.

(٣٥) انظر أيضا تذييل الباب الأول من الأخلاق.

مجراها المنتظم، كما هي الحال في المعجزات. ويرى أن نسبة هذه الحوادث إلى القدرة الإلهية راجعة إلى الجهل بقوانينها فحسب. فالقول بالمعجزات ينطوي ضمنا على الاعتقاد بوجود قوتين: الله والطبيعة، وبأن كلا من القوتين تعمل عندما تتوقف الأخرى عن العمل: فقدرة الله تظهر عندما تسكت الطبيعة، وقدرة الطبيعة تظهر عندما تسكب القدرة الإلهية(٣٦). فكيف يوفق أصحاب هذا الرأي بينه وبين الاعتقاد الذي يسلمون به حتمًا، وهو أن الله خالق الطبيعة والمسيطر على مجراها؟ إن هذا الاعتقاد الأخير معناه أن أي شيء يحدث في الطبيعة ويكون فيه خروج عن قوانينها الشاملة، يكون فيه بالضرورة خروج عن الأمر الإلهي والطبيعة والفهم، فكل من يؤكد أن الله يسلك على نحو مخالف لقوانين الطبيعة، يتحتم عليه في الوقت ذاته أن يؤكد أن الله يسلك على نحو مخالف لطبيعته هو ـ وهذا أمر واضح الامتناع»(٣٧).

ويقدم اسبينوزا لهذا الاعتقاد بالمعجزات تعليلاً يستحق أن يقتبس هنا بأكمله: «فيبدو أن هذه الفكرة قد نشأت بين اليهود الأوائل، الذين رأوا غير اليهود من حولهم يعبدون آلهة منظورة، كالشمس والقمر والأرض والماء والهواء، الخ، ولما كانوا يريدون اقناعهم بأن هذه الآلهة ضعيفة زائلة أو متغيرة، فقد رووا لهم كيف أنهم يخضعون هم أنفسهم لإله غير منظور، وقصوا عليهم معجزاته، محاولين بذلك زيادة تأكيد فكرتهم القائلة إن الإله الذي يعبدونه قد نظم الطبيعة بأسرها لصالحهم. وهذا فكرة مرضية للبشر إلى حد أن الناس مازالوا حتى اليوم يتخيلون معجزات حتى يقنعوا أنفسهم بأنهم هم المختارون عند الله، وهم العلة الغائية التي خلق الله من أجلها كل الأشياء ووجها في سبيلها. فيالتلك الادعاءات التي يسوقها الناس حين يغلبهم الحمق! إن هؤلاء قوم ليست لديهم فكرة صحيحة واحدة عن الله أو الطبيعة. وهم يخلطون الأوامر الإلهية والأوامر البشرية، ويتصورون أن الطبيعة محدودة إلى درجة أن الإنسان يكوّن الجزء الرئيسي فيها!»(٣٨).

ويفسر اسبينوزا قصة آدم وحواء، كما رواها موسى، على أنها أسطورة ذات فائدة عملية فحسب(٣٩). وهو حين يختبر مغزى القصة، يرى أنها قد تكون تعبيراً عن الفكرة القائلة إن الإنسان لو كان قد ولد حراً لما عرف الخير ولا الشر: فآدم

---

(٣٦) TTP. p. 81.

(٣٧) Ibid. p. 83.

(٣٨) Ibid p. 82.

(٣٩) Ibid. p. 66.

خُلق متمشياً مع طبيعته التلقائية، ولم يعرف الخير ولا الشر إلا بعد أن أكل من شجرة المعرفة(٤٠). ولكن تفكيره الاجتماعي يقنعه بأن الخطيئة أو الشر بوجه عام لايمكن أن توجد في الحالة الطبيعية، أي في الحالة السابقة على قيام مجتمع له نظمه وقوانينه. فالشر لايفهم إلا داخل مجتمع ومن خلال القيم الخاصة لهذا المجتمع، ولذلك «فمن المستحيل أن نتصور الخطيئة موجودة في الحالة الطبيعية، أو نتخيل الله قاضياً يعاقب الإنسان على مخالفاته.. إذ لم يكن من الممكن قيام العدل والإحسان في تلك الحالة»(٤١). ومن الواضح أنه حيثما لايُتصور وجود العدل والإحسان، لايتصور أيضاً وجود الشر والخطيئة. ومع ذلك فسوف نرى فيما بعد أن فكرة الشر بأسرها ليس لها في نظره كيان متميز، وأن الشر في رأيه حرمان أو عَدَم بالنسبة إلى معيار معين يضعه الناس لأنفسهم في كل مجتمع، بينما لايكون لمثل هذه الأحكام التقويمية أي وجود في الأفعال ذاتها. وعلى هذا الأساس الجديد يكون «من خطأ التعبير، ومن قبيل تشبيه الأمور بصورة الإنسان، أن يقال إن المرء يرتكب خطيئة ضد الله، أو يُغضب الله»(٤٢). ــ ذلك لأن كل ما يحدث في الطبيعة يتم بمقتضى قوانينها الضرورية. وما يُسمى بالشر ليس إلاّ تفسيراً بشرياً لحادث معين من وجهة نظر معينة. أما قوانين الطبيعة في مجموعها ــ أو الأوامر الإلهية ــ فلا يمكن أن يخالفها أحد. وإذن فالخطيئة لاتوجد إلا من المنظور البشري وحده، أما من المنظور الإلهي، أو من حيث النظام الشامل للكون (والتعبيران عند اسبينوزا مترادفان) فمن المحال منطقياً أن يكون لمثل هذه الأحكام الأخلاقية وجود.

نسبية الظاهرة الدينية

وضع اسبينوزا، كما أشرنا من قبل، نوعاً من التقابل بين الظاهرة الدينية وبين النظام العام للأشياء. فالظاهرة الدينية ظاهرة بشرية قبل كل شيء، يسعى الإنسان عن طريقها إلى تحقيق أمان معينة وتجنب مخاوف خاصة. أما النظام الكلي للأشياء فهو ضروري لايستهدف مراعاة مطالب الإنسان، أو أي كائن جزئي آخر. وهكذا ينتهي اسبينوزا إلى أن قوانين الطبيعة ليست مطابقة للظواهر الدينية، لأن الأولى شاملة لاتسير وفقاً لرغبات الإنسان على التخصيص، بينما الثانية تستهدف صالح البشر وحدهم(٤٣). ويصل من ذلك إلى فكرة قد تبدو مذهلة لأول وهلة،

(٤٠) E. IV, 68. note.

(٤١) TTP. p. 246.

(٤٢) الرسالة رقم ١٩ إلى بلينبرج.

(٤٣) TTP. p. 211.

ولكن من السهل تفسيرها في ضوء المقدمات الفلسفية لمذهبه: تلك الفكرة هي أن الظاهرة الدينية ليست هي التعبير المباشر عن الإرادة الإلهية. فالإرادة الإلهية ـ بالمعنى الخاص لهذا اللفظ عند اسبينوزا ـ هي مجموع الطبيعة وقوانينها. هذا المجموع يضم كل عناصر الكون وأوجهه اللامتناهية، أما الظاهرة الدينية فهي ظاهرة بشرية تستهدف نفع الإنسان فحسب، وترمي إلى تنظيم أحوال البشر ومعاملاتهم، وليست لها دلالة كونية مطلقة، وبالتالي لايمكن الربط بينها وبين النظام الضروري للأشياء.

ويؤدي هذا الطابع البشري للظاهرة الدينية إلى القول بأنها نسبية على نحو آخر: فهي، ككل ظاهرة بشرية أخرى، متطورة ذات تاريخ، ومن الممكن أن تُفسّر تفسيراً كاملاً من خلال تاريخها هذا. وقد تضمن البحث اللاهوتي السياسي محاولة مفصلة لعرض الكتب المقدسة ـ اليهودية على الأخص ـ من حيث هي تعبير عن ظاهرة تاريخية واجتماعية، ولربط تعاليمها بطبيعة العصور التي ظهرت فيها، وإنكار وجود أية دلالة مطلقة لها، تسري على كل عصر. وكما قال برنشفك، فإن اسبينوزا «عندما طبق على الكتب اليهودية نفس الأساليب التي يطبقها الباحثون العلميون على أشعار هوميروس، لم يصل فقط إلى بعض النتائج الأساسية للعلم المعاصر، بل لقد قلب أيضاً العلاقات التي شاعت إقامتها في القرن السابع عشر بين محتوى العقائد الوضعية وبين الحقيقة ذات الطابع الفلسفي الصحيح.»[٤٤].

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الربط بين الظاهرة الدينية وبين الظروف الاجتماعية والتاريخية، إلى نوع من سعة الأفق في النظر إلى هذه الظاهرة، بحيث استطاع ذهنه أن يتأمل في تسامح كل العقائد ويفهم مغزى كل منها في ضوء ظروفه الخاصة. وقد عبر اسبينوزا عن هذا الأفق الواسع أوضح تعبير في مراسلاته مع ألبرت بيرج **Albert Burgh**، الذي كان يعبر عن وجهة النظر الدينية المتمسكة. ففي الرسالة رقم ٦٧ يوجه هذا الأخير إلى اسبينوزا انتقادات في صورة أسئلة، منها: هل اطلعت على مذاهب الفلاسفة جميعهم، في المشرق والمغرب، وعلى ما ظهر من الفلسفات وما سيظهر في المستقبل، حتى تدّعي أنك اتخذت لنفسك خير الفلسفات؟ ولماذا لاتؤمن بالمسيح؟ هل ذهنك أفضل من أمة المسيح كلها، ومن كل الأنبياء والشهداء؟ وهل هو أفضل من ذهن المسيح؟ فيرد اسبينوزا على أسئلته ـ وعلى انتقاداته ـ في الرسالة رقم ٧٦ قائلاً: «إنك تسألني كيف عرفت أن فلسفتي خير الفلسفات. وأنا لا أدّعي أن فلسفتي هي الأفضل؛ ولكني أعلم أنني أعرف

(٤٤) L, Brunschvicg: Spinoza et ses Contemporaines (op. cit.) 290.

الفلسفة الحقة. فإذا سألتني كيف تسنى لي أن أعرف ذلك، قلت إنني أعرفه على نفس النحو الذي تعرف به أن الزوايا الثلاث للمثلث يساوي مجموعها قائمتين». .
ويرد على الأسئلة الأخرى على نفس النحو قائلا: أما أنت، يا من تظن أن عقيدتك خير عقيدة، فكيف عرفت ذلك؟ هل اطلعت على كل العقائد، الشرقية منها والغربية، ما ظهر وماسيظهر؟ أليس لكل صاحب عقيدة أخرى نفس الحق في أن ينظر إلى عقيدته على أنها أفضل العقائد؟

وهكذا كان من الواضح أن نظرة اسبينوزا إلى الظاهرة الدينية قد بلغت من الرحابة والاتساع حداً جعله يضيق بالتعصب لأي نص بعينه، أو أية تعاليم على التخصيص. وليس في وسع المرء من تأمل ظاهر كتاباته أن يصدر حكمًا دقيقاً على مشاعره الحقيقية في هذا الصدد، ولكن إذا كان صحيحاً ـ كما قال نيتشه ـ أن النقد التاريخي هو النقد الحاسم، فلا بد أنه ـ كما أكد ريفو **Rivaud** ـ كان «يقف، ويريد أن يقف، في الطرف المضاد لجميع الأديان، كما أدرك خصومه في القرن السابع عشر بالسليقة»[٤٥].

وإلى مثل هذا الرأي ينتهي بيدني **Bidney** حين قال عن اسبينوزا «إن عمله يمثل أول محاولة ـ وأعظم محاولة حتى الآن ـ لتشييد مذهب عقلي شامل للخلاص البشري يستغني عن الجزاءات فوق الطبيعية، ويتجنب أية إهابة خاصة بوحي تاريخي ينزل على شعوب مختارة أو أفراد مختارين ـ وهي حقيقة تعلل تأثيره المستمر في رجال العلم وأصحاب المذاهب المتحررة عامة، أولئك الذين يستاءون من التغرضات المؤسفة والأفعال المتعصبة التي تشجع عليها العقائد التقليدية في معظم أنواعها. ومن الممكن بحق أن يسمى كتاب **الأخلاق** عند اسبينوزا **إيمان المذهب العقلي**، وذلك مقابل جميع صور المذهب المدرسي التي هي في آخر الأمر «تبريرات عقلية للإيمان»[٤٦].

ومع ذلك، فالأمر الذي استطاع اسبينوزا أن يؤكده ـ باطمئنان كامل ـ هو أن مذهبه ليس أقل من غيره حرصاً على القيم الأخلاقية، وأن حياته ذاتها كانت ـ كما قال عنه الكثيرون من معاصريه ـ حياة قديس، بالمعنى الذي يفهمه هو لهذه

---

(٤٥) A. Rivaud: Histoire de la philosophie. (tome II) p. 286. 287.

(٤٦) Bidey: The Psychology and Ethics of Spinoza (op. cit.) p. 15. ويلاحظ أن المؤلف يستغل في التعبيرين المتقابلين بالجملة الأخيرة، التشابه اللفظي، في اللغة الإنجليزية، بين كلمتي المذهب العقلي rationalism «والتبريرات العقلية rationaliztion».

الكلمة، وأن السعادة أو البركة التي تتخذها كل المذاهب الدينية غاية قصوى لها، قد وجدت في سعيه إلى المعرفة تحقيقاً فعلياً لها ــ وهذا وحده، بغض النظر عن المحتوى النظري للتعاليم، هو الذي كان كفيلاً بإقناعه بأنه وجد، على طريقته الخاصة، سبيله إلى الخلاص.

الفصل السادس: نظرية الأخلاق

الطابع الأساسي للنظرية الأخلاقية

أهم طابع يمثل النظرية الأخلاقية عند اسبينوزا هو القول إن الإنسان لايقف بمعزل عن الطبيعة وقوانينها. فاسبينوزا قد انتقد بشدة أولئك الذين تصوروا الإنسان على أنه «يقف من الطبيعة كأنه دولة داخل الدولة، ويظنون.. أن له سلطاناً مطلقاً على أفعاله، وأن شيئاً لايتحكم فيه سوى ذاته»[1]. فنقطة البداية الأساسية في هذه النظرية الأخلاقية هي الإدراك العلمي للارتباط بين الإنسان وبين الطبيعة بوجه عام، ومن ثم تأكيد سيادة فكرة الضرورة في مجال الإنسان بدوره. «فمن المحال ألا يكون الإنسان جزءا من الطبيعة، أو أن يكون قادراً على ألا يتأثر إلا بالتغيرات التي يمكن فهمها من خلال طبيعته بوصفها العلة الكافية لها»[2].

وأهم مااستحدثه اسبينوزا، نتيجة لهذه النظرة إلى الإنسان، هو أنه نزع عن عالم الإنسان الباطن قناع الصوفية والغموض الذي كان السابقون عليه يخفونه به، وأدرجه ضمن الظواهر العلمية الخاضعة للبحث والتحليل، وبحثه، كما قال في مقدمة الباب الثالث من الأخلاق ــ «كما تُبحث الخطوط والمسطحات والأجسام». وهكذا أكد أن الهدف من علم الأخلاق ليس الوعظ والإرشاد، وإنما هو الدراسة والبحث والفهم، فنقل بذلك الأخلاق من مجال ما ينبغي أن يكون إلى مجال ما هو كائن، وأكد أن مهمته بوصفه باحثاً أخلاقياً ليست أن يحتقر أو ينتقد، وإنما أن يفهم الطبيعة البشرية على ما هي عليه. وهكذا تجاوز اسبينوزا الحواجز بين الواقع

---

(١) انظر مقدمة الباب الثالث من «الأخلاق».

(٢) E, IV, 4.

والمثل الأعلى، وبين ما هو فعلي وما هو معيار مثالي، وأنكر الخير المطلق، وبالتالي عالم الغايات الذي تركزت فيه الأخلاق المثالية بأسرها.

وهذه الصفة الأساسية تفسر الطابع الفريد الذي تتميز به الأخلاق عند اسبينوزا: فالأخلاق من وجهة نظر معينة مستحيلة في مذهبه، وهي من وجهة نظر أخرى أساس ذلك المذهب والعنصر الجوهري فيه. ومن المستحيل تفسير هذا الازدواج الغريب إلا من خلال الارتباط الوثيق بين موضوع الأخلاق، وهو الإنسان، وبين ضرورة الطبيعة في مجموعها.

فمن المستحيل، كما قال هفدنج، أن يكون للأخلاق قيام في مذهب ينظر إلى الوجود من خلال صورة الأزل.[٣] ففي مثل هذا المذهب تطغى الضرورة المطلقة إلى حد لايعود معه في وسع المفكر أن يعالج أي موضوع من منظور الإنسان وحده، وهو المنظور الضروري في الأخلاق. ولكن هفدنج يتغلب على هذه الصعوبة بالتفرقة بين وجهة النظر الأزلية ووجهة النظر العملية، والقول إن الحديث في الأخلاق يعالج الطبيعة لا من حيث هي طابعة، بل من حيث هي مطبوعة، أي من حيث أنها تتضمن كائنات جزئية ذات سلوك عملي متناه.

ومع ذلك فإذا كان من الصعب، من وجهة النظر هذه، الاهتداء إلى مكان للأخلاق في مذهب ينظر إلى الوجود من وجهه الأزلي، فإن من الممكن، من وجهة نظر أخرى، القول إن الأخلاق هي الموضوع الأساسي في تلك الفلسفة. وليس لأحد أن يدهش على الإطلاق لأن اسبينوزا أطلق على كتابه الرئيسي اسم **الأخلاق** في الوقت الذي عالج فيه ـ في بابيه الأولين على الأقل ـ موضوعات ميتافيزيقية خالصة. ذلك لأن الحد الفاصل بين البحث في الطبيعة من وجهها الشامل وبين البحث في الإنسان يختفي تماما عند اسبينوزا. والدلالة الواضحة لبحثه موضوعات ميتافيزيقية رئيسية في كتاب موضوعه **الأخلاق**، هي أن اسبينوزا قد أحدث تغييراً أساسياً في النظرة الفلسفية إلى مجال الأخلاق: فهو يرفض تماماً تفرقة الفلاسفة التقليديين بين مجال المعرفة النظرية الخالصة، وهو الميتافيزيقا، ومجال المعرفة العملية، وهو الأخلاق. (وهكذا يتضح أن تفرقة هفدنج التي أشرنا إليها منذ قليل لاتقدم الإجابة الصحيحة على المشكلة). وهو يؤكد أننا كلما تعمقنا في فهم قوانين الطبيعة الشاملة كنا أقدر على فهم سلوك الإنسان. أي أن مجال الأخلاق ليس إلا مركزاً تتلاقى فيه إشعاعات المعرفة البشرية في سائر فروعها، ويطبق فيه العلم

(٣) H. Höffding: History of Modern Philosophy. (Eng. Trans.) New York (Dover Publications) 1955. Vol. I.P. 323, 324.

الإنساني بكل ما حققه من نتائج. وكل ما عليك، لكي تكون قد تعمقت في فهم السلوك البشري والعلاقات المتبادلة بين الناس، أن تكون نظرتك إلى الطبيعة في مجموعها نظرة علمية سليمة لاتمتزج بها خرافات أو ترتكن على كيانات اسطورية، وعندئذٍ يتضح لك كل شيء يتعلق بالإنسان في ضوئه الصحيح، وفي علاقته بالكل الذي لايفهم إلا من خلاله.

وكما ينبغي أن يقال، من وجهة النظر هذه، إن الأخلاق معرفة نظرية شأنها شأن العلم العقلي بوجه عام، فمن الممكن أيضا أن يقال إن العلم ذاته له طابع عملي أخلاقي، أي أن العلم والمعرفة يفتحان لنا أبواب الأخلاق، مثلما تمهد الأخلاق الطريق للمعرفة. والمهم في الأمر أنه لاوجود لأخلاق مجردة منفصلة عن المجرى العام لعلم البشر. وبذلك يتجاوز اسبينوزا، بهذا المعنى ايضا، التفرقة بين الواقع والواجب، وبين العلم النظري والبصيرة العملية، وبين الأخلاق والعلم.

الطبيعة والقيم الأخلاقية

نستطيع أن نقول إن المظهر الرئيسي للاختلاف بين وجهة نظر اسبينوزا ووجهة النظر التقليدية إلى الأخلاق هو أن القيم الأخلاقية عنده ليس لها مكان في المجرى الفعلي للطبيعة، بينما كانت القيم الأخلاقية في نظر الفلاسفة التقليديين هي الغاية النهائية لسلوك الطبيعة بأسرها. وهذا الفارق الرئيسي هو الذي يحدد الاختلاف بين وجهة النظر العلمية الصارمة ـ عند اسبينوزا ـ وبين وجهة النظر الغائية السائدة من قبله.

فالطبيعة عند اسبينوزا خالية تماماً من القيم البشرية: «إنني لا أعزو إلى الطبيعة جمالاً ولا نظاماً ولا اضطراباً، فليس في وسع المرء أن يقول عن الأشياء إنها جميلة أو قبيحة، منظمة أو مضطربة، إلا من وجهة نظر الخيال»[٤] والخير والشر لاوجود لهما إلا في ذهننا، لا في الطبيعة، وليست لهما أية دلالة ميتافيزيقية، وإنما هما يتعلقان بوجهة نظر البشر فحسب[٥]. وبعبارة أخرى، فالخير والشر «لايدلان على صفة إيجابية في الأشياء منظوراً إليها في ذاتها، وإنما هما أحوال للفكر أو موضوعات فكرية نكوّنها من مقارنة الأشياء بعضها ببعض. وهكذا يمكن أن يكون الشيء

---

(٤) الرسالة رقم ٣٢ إلى أولدنبرج.

(٥) Court traité, Ière partie, Chap. VI § 8,9 & Chap X. Pensées mét. (Œuvres), p. 318.

الواحد في نفس الآن خيراً وشراً، وسوياً إزاء هذا وذاك»[٦]. مثال ذلك، أن هبوط سعر سلعةما يمكن أن يعد خيراً من وجهة نظر الشاري، وشراً من وجهة نظر البائع، أما من وجهة نظر الشخص الذي لن يشتري هذه السلعة ولن يبيعها ولا صلة له بها، فليس لهذا الحادث معنى أو قيمة في ذاته. فإذا تساءلنا بعد ذلك عن دلالة الحادث ـ أعني هبوط سعر هذه السلعة ـ كما هو في ذاته، لكان الجواب هو أن الحادث في ذاته لاينطوي على قيمة أو دلالة أخلاقية، بل إنه يتخذ هذه الدلالة من وجهة نظرنا نحن، ونتيجة لمقارنتنا إياه بحوادث أخرى في سياق حياتنا.

وعلى هذا النحو يستغل اسبينوزا فكرته هذه في حل المشكلة القديمة العهد: مشكلة وجود الشر في العالم، والتوفيق بين وجود الشر وبين الفاعلية الإلهيـة. ونستطيع أن نقول إن طريقة اسبينوزا الخاصة في حل هذه المشكلة هي مثل من أوضح أمثلة منهجه الخاص، أعني منهج المعادلات، الذي عالج فيه مشاكل تقليدية بعبارات تبدو في ظاهرها تقليدية بدورها، ولكن دلالتها الحقيقية جديدة كل الجدة، وتمثل خروجاً أساسياً على التراث.

فهناك وجهان للحل الذي أتى به اسبينوزا لمشكلة الشر من حيث علاقتها بالفاعلية الإلهية:

(أ) في الوجه الأول يؤكد اسبينوزا أن الشر عَدَم **privation** لا صلة له بماهية الأشياء. وهو يشرح هذا العَدَم ـ في الرسالة رقم ٢١ ـ بأنه «كيان عقلي (être de raison)، وطريقة في التفكير عندما نقوم بإجراء مقارنة». ثم يضرب اسبينوزا مثلا بالشخص الذي نقول عنه إنه أعمى لأننا نقيسه بغيره من المبصرين، أما من وجهة النظر الإلهية فلا يمكن أن يعد كذلك. فالحجر مثلاً لايقال عنه إنه أعمى: «إذ أن هذا الرجل لايملك ولايمكن أن يملك شيئاً سوى ما منحه إياه العقل الإلهي والإرادة الإلهية. كما أن الله ليس سبب عدم إبصار هذا الرجل، مثلما أنه ليس سبب عدم إبصار الحجر، وإنما الأمر هنا يتعلق بسلب بحت».

ويزيد اسبينوزا فكرته إيضاحاً في الرسالة رقم ٢٣ حين يقول: من مبادىء تفكيري أن الله هو العلة المطلقة والحقيقية لكل ما يمكن أن تُعزى إليه ماهية، دون استثناء. فإذا كان في وسعك إثبات أن الشر والخطأ والجرائم، إلخ، تعبر عن ماهية، فسوف أسلم معك دون جدال بأن الله علة الشر والخطأ والجرائم، إلخ. ولكني أظن أنني قد أثبت أن ما يضفي على الشر والخطأ والجريمة طابعها الخاص

(٦) انظر مقدمة الباب الرابع من الأخلاق.

ليس شيئاً معبراً عن ماهية على الإطلاق، ومن ثم فلا يجوز القول إن الله علتها. فقتل نيرون لأمه، الذي ندينه من أجله، لم يكن جريمة من حيث الطابع الإيجابي للعمل الذي قام به. فقد كان فعل أورست Oreste مماثلاً من الوجهة الظاهرية، إذ قتل أمه عمــداً، دون أن يحق عليه مثل هذا اللوم. ففيمَ تنحصر جريمة نيرون إذن؟ إنها لاتنحصر إلا في أنه قد أثبت بهذا القتل عقوقه وقسوته وعصيانه. وهذه كلها صفات لاتعبر عن أية ماهية، وبالتالي فليس الله سببها، وإن يكن هو سبب فعل نيرون ونيته».

وهنا يظهر التقسيم المعروف للعلل إلى فاعلة وغائية: فالعلل الفاعلة هي وحدها الحقيقية، وهي لاتنطوي في ذاتها على قيمة ما، وإنما هي تُحدث أفعالاً إيجابية فحسب. أما العلل الغائية فهي التي تضفي على الأفعال قيمتها من وجهة النظر البشرية، ولكن ليس لها خارج وجهة النظر هذه أي كِيان. فهي ليست حقيقية إذا نظرنا إلى الأمور من منظور الأزلية والضرورة المتحكمة في الطبيعة. ومن الممكن أن يصطبغ الفعل الواحد ــ كما قلنا ــ بشتى أنواع القيم والغايات، دون أن يكون لهذه أدنى تأثير في ماهية الفعل نفسه من حيث هو ناتج عن علة فاعلة. وهكذا يقسم اسبينوزا وجهات النظر الممكنة إلى الأشياء تقسيمًا ثنائياً إلى: وجهة النظر الإلهية، التي لاتتعلق إلا بالماهيات الحقيقية والعلل الفاعلة، ووجهة النظر البشرية، التي تضيف إلى الماهيات السابقة غايات وقيمًا مستمدة من مقارنتنا للأشياء بعضها ببعض تبعاً لأغراضنا الخاصة. وليس للشر وجود إلا من وجهة النظر الثانية فحسب، وعلى ذلك فلا يمكن أن يقال عنه إنه ناتج عن الفاعلية الإلهية.

(ب) ويرتبط الوجه الثاني للحل الذي أتى به اسبينوزا لمشكلة علاقة الشر بالفاعلية الإلهية، بالوجه الأساسي الأول ارتباطاً وثيقا. فإذا كان الشر لايعبر عن ماهية إيجابية، وإنما هو عَدَم محض، مستمد من مقارنتنا للحوادث بعضها ببعض تبعاً لغاياتنا الخاصة، فلا بد أن الشر ــ والخير أيضا بطبيعة الحال ــ مستمد من قيم البشر الاجتماعية الناجمة عن اتصال الناس بعضهم ببعض، بحيث أننا لو تصورنا حالة طبيعية للناس، لايظهر فيها تأثير القيم الاجتماعية بعد، فمن المحال أن يكون للشر فيها وجود. «ففي الحالة الطبيعية، إذن، يستحيل تصور الخطيئة، وهي لاتوجد إلا في حالة يتفق فيها الناس على معنى الخير والشر، ويتعين على كل شخص أن يطيع سلطة الدولة... ففي الحالة الطبيعية لانستطيع أن نتصور رغبة في إعطاء كل ذي حق حقه، وبعبارة أخرى لايوجد في الحالة الطبيعية شيء يطابق العدالة والظلم. ومثل هذه الأفكار لاتكون ممكنة إلا في دولة اجتماعية... ومن

هذا كله يتضح أن العدل والظلم، والخطيئة والفضيلة، هي أفكار خارجية، وليست صفات تكشف عن طبيعة العقل»[٧].

ويكشف لنا حله هذا عن وجه آخر للغة اسبينوزا اللاهوتية التي استخدمت للتعبير عن معانٍ لا صلة بها بمجال اللاهوت على الإطلاق: فوجهة النظر الإلهية التي لايكون للشر معنى فيها، ليست إلا النظام الضروري للأشياء. والقول إن الله لايمكن أن يكون علة للشر لأن الله علة للماهيات الإيجابية فحسب، ليس إلا تعبيراً مدرسياً عن القول إن الطبيعة إذا ما نُظر إليها في ضرورتها الشاملة لاتعرف القيم بمعناها البشري، بل إن البشر هم الذين يقتطعون من المجرى الضروري للطبيعة حوادث معينة ينظرون إليها من خلال مصالحهم الخاصة فيرون فيها خيراً أو شراً.

فمن حيث ظاهر اللغة المستخدمة، يوجد تشابه واضح بين اسبينوزا وبين الفلاسفة المدرسيين، إذ أنه بدوره يرمي إلى تقديم تفسير لظاهرة الشر في عالم تسيطر عليه ألوهية. ولكن هذا التشابه سطحي وخداع، والنتيجة الحقيقية للتفكير مختلفة في كل حالة عنها في الأخرى كل الاختلاف. ذلك لأن المدرسيين واللاهوتيين كانوا يحاولون استبعاد فكرة الشر عن الفاعلية الإلهية لكي يستبقوا لهذه الفاعلية طابعها الخيّر. أي أنه إذا كان الشر في نظرهم وهماً غير حقيقي، فإن الخير حقيقة لاشك فيها، وله دلالة ميتافيزيقية أو أنتولوجية أساسية، وهو الغاية القصوى التي يستهدفها كل فعل إلهي. أما اسبينوزا، فإن طريقته الخاصة في استبعاد فكرة الشر عن الفاعلية الإلهية ـ أي عن المجرى الضروري للأشياء ـ تتضمن في الوقت ذاته استبعاداً للخير، ومعه كل القيم المماثلة، من هذا المجال نفسه. فهو يختلف عن المدرسيين اختلافاً أساسياً في أنه لاينفي الشر لكي يترك الخير وحيداً في الميدان، بل يخلي الميدان من جميع القيم الملائمة وغير الملائمة في آن واحد. وهذا بطبيعة الحال هدف مختلف تماماً عما كان يرمي إليه المدرسيون، بل إنه في واقع الأمر يهدم كل أسس التفكير المدرسي، من حيث أنه يستبعد الخير بوصفه غاية لمسار الحوادث في الكون. ويؤدي نفي وجود مثل هذه الغائية ـ مع نفي الشر ـ إلى إنكار تحكم العناية الإلهية في العالم، بحيث يغدو مجرى الحوادث غير مكترث ولا عابىء بالإنسان. وفي هذه الحالة، فحتى لو ظل المرء يقول بمبدأ إلهي أول، فإن وجود هذا المبدأ وعدمه يتساوى من وجهة نظر الإنسان، طالما أنه لايستجيب للإنسان على

---

(٧) E, IV, 37, not 2.

أي نحو. وهكذا يتضح مدى الاختلاف الضخم بين نتائج اسبينوزا ونتائج المدرسيين، رغم أنه توصل إلى نتائجه عن طريق مقدمات تبدو، من حيث لغتها، قريبة الشبه من لغتهم إلى حد بعيد.

نقد فكرة حرية الإرادة:

يظهر اتساق الاتجاه الحتمي في نظرية اسبينوزا الأخلاقية بوضوح في نقده لفكرة حرية الإرادة. فعلى خلاف معظم المذاهب الفلسفية التي لم تتصور إمكان قيام الأخلاق دون إرادة حرة، يؤكد اسبينوزا أن الاعتقاد بحرية الإرادة وهم باطل، وأثر من آثار الجهل بالأسباب الحقيقية، وأننا لن نستطيع فهم الإنسان على حقيقته، وبالتالي فهم طبيعة سلوكه، طالما أننا نفترض مقدماً مثل هذه الفكرة الباطلة.

ويوضح اسبينوزا، في رسالته رقم ٥٨، طريقته الخاصة في فهم الحرية فيقول: «يكون الشيء في رأيي حراً عندما يوجد ويفعل حسب ضرورة طبيعته وحدها، ويكون مرغمًا عندما يتحكم شيء آخر في وجوده وفعله تبعاً لقاعدة محددة» ويشرح اسبينوزا اعتقاد الإنسان بحرية إرادته عن طريق التشبيه الآتي: إن الحجر لايتحرك إلا إذا دفعته علة خارجية. فلنتصور أن هذا الحجر يعتقد، أثناء حركته، أن جهده هو الذي يجعله يتحرك، إذ ليس لديه وعي إلا بجهده هو، على حين أنه يجهل الأسباب الخارجية التي تحكمت في حركته، وهكذا يتصور نفسه حراً. وتلك هي حال الحرية البشرية.

ويلاحظ في تعريف اسبينوزا للحرية، أنها لاتتعارض مع الضرورة، وإنما مع التحكم أو الإرغام الخارجي. فالحرية هي الضرورة الباطنة، أي أن الكائن يكون حراً إذا لم يكن يرغمه شيء خارج عنه، وإنما يكون سلوكه متفقاً مع الضرورة الباطنة لطبيعته فحسب. ومن الواضح أن الحرية بمعناها الحقيقي لاتتوافر في هذه الحالة إلا للكون بمعناه الشامل، الذي لايتحكم فيه شيء ولايوجد شيء خارجه حتى يقال إنه يرغمه. وهذا هو معنى العبارة المصوغة بلغة لاهوتية، والقائلة إن الله وحده هو الحر.

والنتيجة الثانية لهذا الفهم الخاص للحرية، وربطها بالضرورة الباطنة، هي الربط بين الاعتقاد الباطل بحرية الإرادة البشرية، وبين الجهل بالأسباب. «فالناس يخطئون حين يظنون أنفسهم أحراراً، ومرد اعتقادهم هذا إلى شعورهم بأفعالهم الخاصة، وجهلهم بالأسباب المتحكمة فيها. وإذن ففكرتهم عن الحرية ليست إلا

جهلهم بأي سبب لأفعالهم. أما قولهم إن الأفعال البشرية تتوقف على الإرادة، فما هو إلا عبارة لاتطابقها أية فكرة. فلا أحد منهم يعلم ما هي الإرادة، وكيف تحرك الجسم، أما أولئك الذين يباهون بمثل هذه المعرفة، ويتخيلون مساكن أو مقارّ تحل فيها النفس، فلا يثيرون إلا الضحك أو الاشمئزاز.»[٨]

وإذن فمن المحال أن يكون الإنسان حراً بمعنى أن له مشيئة أو إرادة تسلك من تلقاء ذاتها دون أن يتحكم في سلوكها سبب خارجي. إذ أن الإنسان على صلة مستمرة بعوامل لامتناهية في العالم المحيط به، ومن المحال أن يسلك على أي نحو دون أن يأخذ هذه العوامل بعين الاعتبار. «فليس للذهن إرادة مطلقة أو حرة؛ وإنما يتحكم في رغبته في هذا الشيء أو ذاك سبب تحكم فيه بدوره سبب آخر كان له بدوره سبب ثالث، وهكذا إلى مالا نهاية»[٩].

ومع ذلـك فهناك، رغم هذه الضرورة المطلقة، شعور مؤكد بالحرية لدى الإنسان، ورغبة في الحكم على الأشياء كما لو كان المرء هو الأمر الناهي في مجاله الخاص. وهكذا يفرق اسبينوزا، رغم إيمانه بفكرة الضرورة، بين القوانين الطبيعية والقوانين التي يسنها الإنسان، ويفسر الاعتقاد بوجود النوع الثاني من القوانين، الخاضع لإرادة الإنسان، بأنه راجع إلى جهلنا بالأسباب النهائية القصوى، وإيثار الحديث عن الأسباب القريبة، مما يؤدي إلى قبول فكرة عرضية الأشياء حتى تكون الحياة ممكنة بالنسبة إلينا[١٠].

وواضح، من هذه الفكرة الأخيرة، أن اسبينوزا يقول بمستويات مختلفة لتفسير فكرة الحرية. ففي المستوى المطلق يكون كل شيء ضرورياً، وتنتفي الحرية بمعنى المشيئة التي لاتخضع لعامل خارجي، أما في المستوى النسبي أو الحيوي فإن بعض الأشياء يكون عرضياً إذا كانت معرفتنا بأسبابه غير كافية، وإذا كانت رغبتنا قويـة في أن نسلك كما لو كنا نتحكم فيه بالفعل. وهكذا تكون الضرورة بالنسبة إلى اسبينوزا مثلاً أعلى للمعرفة: فإذا تأملنا الأشياء من وجهة نظر المعرفة الكاملة بها، أي إذا تصورنا أن لدينا معرفة كاملة بأدق تفاصيل الطبيعة، فمن الواجب عندئذ أن يختفي الاعتقاد بحرية الإرادة، ويصبح كل شيء مرتبطاً ارتباطاً ضرورياً بأسبابه المعروفة. ولكن الملاحظ من جهة أخرى أن موقفنا الإنساني ذاته لايتيح لنا الوصول إلى هذه المعرفة الكاملة التي تغدو كل الحوادث في ظلها ضرورية.

---

(٨) E, II, 35, not.

(٩) E, II, 48.

(١٠) TTP. p. 57, 58.

فمعرفتنا بطبيعتها ناقصة، ولايمكن أن تستوعب كل شيء، وهذا الجهل الذي نعيش فيه ـ بدرجاته المتفاوتة ـ يجعل لفكرة حرية الإرادة مكاناً في تفكيرنا على الدوام. وإذن فحرية الإرادة فكرة واقعية، أما فكرة الضرورة فهي تعبير عن مثل علمي أعلى. والفكرتان تنتميان إلى منظورين مختلفين: منظور الحياة الفعلية من جهة، ومنظور المثل الأعلى للمعرفة العلمية من جهة أخرى. ويبدو أن اسبينوزا لم يكن يرمي إلا إلى استخلاص هذه النتيجة، أي إلى أن يقول: تستطيعون أن تعتقدوا أن إرادتكم حرة طالما أنكم تجهلون الأسباب الحقيقية للظواهر. وأنا لاأنتقدكم على ذلك. ولكن كل ما أريده منكم هو أن تعترفوا بأن المعرفة الكاملة لهذه الأسباب كفيلة بأن تقضي على اعتقادكم الحالي بحرية الإرادة، وبأن تأمل الأشياء من وجهة النظر الشاملة يؤدي حتماً إلى سيادة فكرة الضرورة.

ومن المؤكد أن نفي حرية الإرادة، وتأكيد سيادة الضرورة ـ حتى على مستوى المثل الأعلى للمعرفة ـ يثير حتماً السؤال عن إمكان المسؤولية والجزاء، وبالتالي عن إمكان قيام الأخلاق ذاتها. وبالفعل نجد اثنين على الأقل من مراسلي اسبينوزا، وهما أولدنبرج وبلينبرج، يبديان نفس الاعتراض، إذ أن الجزاء الإلهي، من مثوبة وعقاب، يغدو أمراً لامعنى له إذا كانت جميع أفعالنا ترجع إلى الله بوصفه علة لها. وبعبارة أخرى فإذا كانت الضرورة هي المتحكمة في جميع هذه الأفعال، فعندئذ تغدو جميع الآثام مباحة، وكل الشرور لها ما يبررّها.

ويرد اسبينوزا على هذا الاعتراض، في الرسالة رقم ٧٥، قائلاً إن الضرورة كما يقول بها لاتقضي على القوانين الإلهية ولا على القوانين البشرية. وسيظل للأخلاق دائما نفعها سواء اتخذت الأوامر فيها صورة القوانين أو الشريعة الإلهية، أم اتخذت أية صورة أخرى. وسواء نظرنا ـ كما يفعل العامة ـ إلى القواعد الأخلاقية على أنها تصدر عن الله بوصفه قاضياً، أو تأملناها من حيث هي صادرة عن ضرورة الطبيعة، فستظل في كل الأحوال نافعة لنا. كذلك فإن الشرور الناشئة عن الانفعالات والأفعال المنحرفة لاتكون أقل ضرراً إذا ما فسرناها على أنها ناشئة بالضرورة عن هذه الانفعالات والأفعال. ويرد اسبينوزا، في صدد هذه الفكرة الأخيرة، على السؤال الذي يستنكر فيه المرء معاقبة الأشرار طالما أن ذنوبهم راجعة إلى طبيعتهم فحسب، فيقول: إذا كان عقابنا يقتصر على من يذنبون بمحض إرادتهم واختيارهم الحر، فلماذا نبيد الأفاعي السامة، التي تذنب بطبيعتها ولاتملك غير ذلك؟[11] وهكذا يكون عقاب المذنب راجعا إلى أنه يضر بالباقين، أو إلى أن

(١١) Pensées métaphyiques. Œuvres, p. 339.

طبيعته ذاتها تضر بالآخرين. فالعقاب ـ والمسؤولية بوجه عام ـ يستهدف نفع المجتمع، وليس مجرد نتيجة للفعل ذاته، إذ أن الفعل نفسه، كما أكد من قبل مراراً، لايكون شراً أو خطيئة إلا من المنظور البشري، أما في صورة الضرورة الأزلية فليس له أية قيمة كهذه. فليس ثمة شيء اسمه العصيان طالما أننا بصدد القوانين الضرورية للكون، أي أن أي فعل ـ بلغة اللاهوتيين ـ لايمكن أن يكون مخالفاً للإرادة الإلهية. ومثل هذا يقال على الثواب أو المكافأة: فالفضيلة الحقة لاتستحق مكافأة أو ثواباً، إذ أنها غاية في ذاتها، وثوابها ـ كما يؤكد في خاتمة البابين الثاني والخامس من الأخلاق ـ ينحصر في ممارستها لا فيما تجلبه من النتائج.

الانفعالات ووسيلة التغلب عليها

يرسم اسبينوزا في مقدمة الباب الثالث من الأخلاق منهجاً للبحث في الانفعالات ووسيلة التغلب عليها، يؤكد فيه أن خوضه لهذا الميدان البشري المحض لايعني خروجه على مبدأ الحتمية المتحكمة في الطبيعة، بل إن خطأ جميع الباحثين من قبله كان ترددهم في أن يطبقوا على الإنسان نفس المبادىء التي تطبق على الطبيعة بوجه عام، ونظرتهم إلى الإنسان على أنه استثناء من المجرى العام للطبيعة، ووضعهم إياه في مركز مميز يعلو فيه سلوكه على سائر الظواهر الطبيعية، وكان من نتيجة ذلك أن ظلت طبيعة الإنسان مجهولة لديهم. وسوف نقتبس من هذه المقدمة نصاً طويلاً، لأهميته الكبيرة في إيضاح منهج اسبينوزا في معالجة نظريته الأخلاقية.

«إن معظم من يكتبون عن الانفعالات والسلوك البشري يبدو كأنهم يعالجون أموراً خارجة عن الطبيعة أكثر مما هم يعالجون ظواهر تسير وفقاً للقوانين العامة للطبيعة. وهكذا يبدو أنهم يتصورون الإنسان كما لو كان في الطبيعة يحتل مركز دولة داخل الدولة: إذ أنهم يظنونه خارجاً على نظام الطبيعة أكثر منه منقاداً له، ويعتقدون أن لديه سيطرة مطلقة على أفعاله، وأنه لايخضع إلا لذاته... فلم يقم أحد، بقدر ما أعلم، بتعريف طبيعة الانفعالات وقوتها، وقدرة الذهن على مكافحتها وقمعها.

«ولكن هذه هي خطتي: فلا شيء مما يحدث في الطبيعة يمكن أن يُفسر بأنه انحراف عنها؛ إذ أن الطبيعة هي هي على الدوام، وهي دوماً متماثلة في أحكامها وقدرتها على الفعل؛ أي أن قوانين الطبيعة وأوامرها، التي تحدث بها كل الأشياء وتتغير من صورة إلى أخرى، واحدة في كل شيء وكل زمان؛ بحيث يجب أن

يوجد منهج واحد لفهم طبيعة كل الأشياء على إطلاقها، أعني من خلال القوانين والقواعد الشاملة للطبيعة. وهكذا فإن انفعالات الكراهية والغضب والحسد وما إليها، إذا ما نُظر إليها في ذاتها، تسير وفقاً لنفس هذه الضرورة والإحكام في الطبيعة؛ وهي ترتد إلى أسباب محددة تُفهم من خلالها، ولها خصائص معلومة تستحق أن تعرف، شأنها شأن خصائص أي شيء آخر يؤدي تأمله في ذاته إلى إرضائنا. لذلك سأعالج طبيعة الانفعالات وقوتها وفقاً لنفس المنهج الذي استخدمته من قبل في أبحاثي عن الله والعقل. وسوف أنظر إلى الأفعال والرغبات البشرية تماماً كما لو كنت أبحث في خطوط ومسطحات وأحجام».

هذه النظرة إلى الإنسان وانفعالاته على أنه جزء لايتجزأ من الطبيعة، تسري عليه نفس القوانين التي تسري عليها، جعلت اسبينوزا يعالج الانفعالات على أنها ظواهر طبيعية خالصة، وينزع عنها كل ما كان يُعزى إليها ـ على يد الفلاسفة التقليديين ـ من أسباب استثنائية متعلقة بمجال الإنسان وحده. وهكذا يضع للانفعال في مقدمة الباب الثالث التعريف الآتي: «إن الانفعال، الذي يُسمى سلبية النفس، هو فكرة مختلطة أو غامضة، يؤكد بها الذهن، بشأن جسمه أو أي جزء منه، قدرة على الوجود existendi vis تزيد أو تنقص على ما كان لديه من قبل، ويتحكم وجودها في الذهن على نحو يجعله يفكر في شيء معين بدلاً من شيء آخر.» ويزيد اسبينوزا هذا التعريف إيضاحاً بعد قليل، فيقول: أعني بالانفعال ما يطرأ على الجسم من تغييرات تزداد بها القوة الفعالة لهذا الجسم أو تنقص، وتُنمى أو تُعاق، وكذلك أفكار هذه التغييرات»[١٢].

مثل هذا التعريف للانفعال يستبعد تماماً كل إشارة إلى قيم الخير أو الشر، بل يستبعد كل تفرقة كيفية بين انفعال وآخر، ويجعل أساس التمييز بين جميع الانفعالات هو ما يؤدي إليه كل منها من زيادة أو إنقاص قدرة الكائن على حفظ ذاته، أي المساعدة على استمراره في الوجود أو الحيلولة دون ذلك. وعلى أساس هذا المبدأ الرئيسي يُبنى المذهب الأخلاقي كاملا، دون إدخال أية اعتبارات تقويمية أو كيفية فيه.

ولقد أتى اسبينوزا في الباب الرابع من الاخلاق بقائمة طويلة للانفعالات البشرية، معرّفة كلها من خلال هذا المبدأ الاساسي: مبدأ زيادة قدرة الانسان على حفظ ذاته والاستمرار في وجوده أو الإقلال من هذه القدرة. ولهذه القائمة طرافة كبيرة، وهي بلا شك تؤلف جانباً هاماً من نظرية اسبينوزا الأخلاقية، وتدل بكل

(١٢) E, III, Def. 3.

وضوح على أصالة هذه النظرية، إذ أن تعريفاتها العلمية الصارمة للانفعالات تختلف تماماً عن تعريفات الفلاسفة الأخلاقيين التقليديين بكل ما تضمنته من معان تقويمية وتمييزات كيفية بين الانفعالات. فقائمة الانفعالات عند اسبينوزا تمثل المحاولة الوحيدة، في المذاهب الأخلاقية التقليدية، لرد جميع انفعالات الإنسان إلى أصل واحد ترتبط فيه طبيعة الإنسان بطبيعة كل كائن حي آخر، ولا يُنظر إليها على أنها تحتل في الكون مركز دولة داخل الدولة.

ومع ذلك، فرغم ما لهذه القائمة من أهمية في هذا الصدد، فلن نتحدث عن محتوياتها بالتفصيل، إذ أنه هذه المحتويات يمكن أن تقرأ مباشرة، دون عناء كبير، في كتابات اسبينوزا ذاته[١٣]. وهي على أية حال لاتترك مجلاً كبيراً للشارح، إذ أنها واضحة ـ نسبياً ـ بالقياس إلى كثير من الأجزاء الأخرى لفلسفته. ولما كنا في هذا البحث أحرص على عرض المبادىء العامة في فلسفة اسبينوزا منا على خوض تفاصيلها، فسوف نكتفي باختيار بضعة امثلة لطريقة معالجته لمختلف الانفعالات من خلال مبدئه الرئيسي الذي أشرنا إليه من قبل.

فاسبينوزا يمهد لتعريف اللذة والألم بالقضية التالية: «إن كل ما يزيد أو يُنقص، ويساعد أو يعوق القوة الفعالة في جسمنا، تزيد فكرته أو تُنقص، وتساعد أو تعوق القدرة الفكرية في ذهننا»[١٤]. وفي ملحوظة هذه القضية يقول إن الذهن يمر، على هذا النحو، بحالات من الكمال الزائد أو الناقص، ومن هذا تستخلص طبيعة اللذة والألم. فالمقصود باللذة هو حالة سلبية ينتقل فيها الذهن إلى كمال أعظم والمقصود بالألم هو حالة سلبية ينتقل فيها الذهن إلى كمال أقل. وتتخذ هذه التعريفات في تذييل الباب الثالث صورة لفظية مختلفة إلى حد ما: «فاللذة هي انتقال الإنسان من كمال أقل إلى كمال أعظم» (التعريف الثاني)، و«الألم هو انتقال الإنسان من كمال أعظم إلى كمال أقل». (التعريف الثالث). وكون اللذة والألم انتقالا هو الدليل على أنهما انفعالان مرتبطان بافتقار الإنسان إلى الكمال، إذ أن من طبيعة الإنسان أن يمر بأحوال مختلفة في درجة كمالها. وفي عملية الانتقال ذاتها

---

(١٣) يجد القارىء في تذييل الباب الثالث من الأخلاق عرضاً ملخصاً لمجموعة الانفعالات كما وردت في قضايا هذا الباب، ويمتاز هذا العرض بأنه يتبع طريقة السرد المباشر بدلاً من الطريقة الهندسية، ولذلك فهو يفيد كثيراً في تقريب تعريفاته إلى الأذهان دون مشقة.

(١٤) E, III,

تكون اللذة أو يكون الألم.

وهو يضيف إلى هذين الانفعالين الرئيسيين انفعالاً ثالثاً هو الرغبة، التي هي التعبير المباشر عن ميل الإنسان إلى حفظ وجوده وعن كونه واعياً بهذا الميل.[١٥] وهو يعرّف الرغبة بأنها «ماهية الإنسان ذاته، بقدر ما تُتصور على أنها مسيَّرة، عن طريق تأثر أو تعديل لها، إلى فعل شيء ما». وهي تشمل كل مساعي الإنسان واندفاعاته وشهواته ومطالبه التي يسعى بها إلى تحقيق شيء ما، ومن هنا كان ارتباطها الوثيق بالماهية الأساسية للإنسان[١٦]. ولايعترف اسبينوزا بانفعالات أصيلة سوى هذه الانفعالات الثلاثة: اللذة والألم والرغبة. ومنها يستنبط جميع الانفعالات الأخرى، وعن طريقها يشرحها. مثال ذلك أن «الحب ليس إلا اللذة مصحوبة بفكرة علة خارجية. والكراهية ليست إلا الألم مصحوباً بفكرة علة خارجية. وهكذا نرى أن من يحب يسعى بالضرورة إلى تملك واستبقاء موضوع حبه؛ بينما يسعى من يكره إلى إبعاد موضوع كراهيته والقضاء عليه»[١٧]. ومن الحب والكراهية ذاتهما يستنبط اسبينوزا مجموعة كبيرة من تعريفاته للانفعالات: مثال ذلك أن «الاستحسان هو الحب تجاه من عمل خيرا لشخص آخر» والاستهجان هو «الكراهية تجاه من عمل شراً لشخص آخر». كذلك تستمد مجموعة كاملة من التعريفات من فكرة الرغبة، مثال ذلك أن «الطموح هو الرغبة المفرطة في المجد[١٨]».

وهكذا يستنبط اسبينوزا جميع تعريفاته للانفعالات عن طريق ردها إلى الانفعالات الثلاثة الرئيسية: اللذة والألم والرغبة. وهذه الانفعالات الرئيسية تُرد، كما بينا من قبل، إلى النزوع الأساسي (Conatus) للكائن إلى حفظ ذاته. ومن الواضح أن الفارق بين نظرة اسبينوزا هذه إلى علاقة الانفعالات بعضها ببعض، وبطبيعة الإنسان، وبين نظرة الفلاسفة التقليديين إليها، يساوي الفارق بين نظرة العالم ونظرة الجاهل إلى تركيب الأجسام الطبيعية مثلا: فغير المتخصص في العلم يعتقد أن بين تركيبات الأجسام اختلافات كيفية أساسية، بينما العالم يرد هذه الاختلافات الكيفية إلى فروق كمية، بحيث أن الأجسام التي تبدو في ظاهرها أشد ما تكون اختلافاً، قد لايكون بينها في حقيقة الأمر من فارق سوى اختلاف كمي بسيط في الوزن الجزيئي لمادتها. وكما أن العالم يبدأ بمجموعة محدودة من العناصر

---

(١٥) E, III, 9 & note.

(١٦) E, III, App, (Def. 1).

(١٧) E, III, 13, (note.).

(١٨) E, III, App, Def. 44.

ويفسر من خلال تركيباتها المختلفة كل التكوينات المعقدة في الطبيعة، فكذلك يبدأ اسبينوزا بمجموعة محدودة من الانفعالات ويرد إليها عالم المشاعر النفسانية بكل تعقيداته.

* * *

وينبغي، قبل أن نتحدث عن وسيلة التغلب على الانفعالات عند اسبينوزا، أن نلاحظ أنه لايحمل على الانفعالات بما هي كذلك. فهو لم يكن ضمن أولئك الفلاسفة الذين يحملون على كل انفعال ويعدونه مظهراً من مظاهر ضعف النفس البشرية. وهو على الأخص لم يكن يحمل على الانفعالات الإيجابية المرتبطة بتحقيق الإنسان لطبيعته، وبالتالي كان أبعد الفلاسفة عن الدعوة إلى الزهد أو إنكار الجسم ومطالبه. وكثيراً مانسبت إلى اسبينوزا نزعات زاهدة، نظراً إلى الاعتقاد بأنه كان فيلسوفاً صوفياً يدعو ـ بالمعنى الحرفي ـ إلى الحب الإلهي وإلى التخلي عن معرفة الحسيات والجزئيات في سبيل المعرفة الحدسية الصوفية. وهكذا نُظر إليه على أنه لايفترق، في إتجاهه الأخلاقي العام، عن التراث الأفلاطوني المسيحي في الفكر الغربي. ومثل هذا التفسير بعيد كل البعد عن اتجاه اسبينوزا الحقيقي، وإن يكن ظاهر لغته يوحي بهذا في كثير من المواضع.

ومن الأمور التي اتفق عليها مؤرخو حياة اسبينوزا أنه لم يحمل قط على التمتع باللذات الحسية، وكل ما حذر منه هو الإفراط فيها. أما في فلسفته النظرية فإن آراءه الحقيقية تظهر في قضايا مثل: «ليست اللذة في ذاتها شراً وإنما هي خير؛ أما الألم فهو في ذاته شر»[١٩]. ومثل: «إن المرح لايكون مفرطاً أبدا، وإنما هو دائما خير، أما الكآبة فهي دائما شر»[٢٠]. وهو يؤكد الطبيعة البشرية بقوة، ويثني على الرغبات والانفعالات التي تتمشى مع هذه الطبيعة، وتساعد على حفظ جسم الإنسان، بينما يحمل على الآلام التي تعود بالضرر على جسم الإنسان. وهو يحمل على الأخلاق الزاهدة إذ يقول «إن التفكير الخرافي.. يبدو أنه يعد كل ما يعود على الإنسان بالألم خيراً، وكل ما يجلب له اللذة شراً»[٢١]، ويؤكد أن السعي وراء اللذة التي تفيدنا بحق يؤدي إلى زيادة كمالنا، وبالتالي ازدياد مشاركتنا في الطبيعة الإلهية (أي، في هذا السياق، السير وفقاً للنظام الكلي للطبيعة).

والحد الفاصل الذي يضعه بين الانفعالات التي ينبغي السعي إليها وتلك

(١٩) E, IV, 41.

(٢٠) E, IV, 42.

(٢١) IV, App., No. 31.

التي ينبغي تجنبها هو موافقة الأولى للعقل ومخالفة الثانية له. وليس العقل في هذه الحالة مبدأ مخالفا لقوة الإنسان الطبيعية أو نزوعه إلى حفظ وجوده، بل هو على العكس من ذلك قوة تتمشى تماماً مع الطبيعة الحقيقية للإنسان وتوفق بينها وبين النظام الكلي للأشياء. فإذا دلنا العقل على أن انفعالاً ما يؤدي إلى المساعدة على استمرار وجودنا وحفظ ذاتنا، فذلك انفعال ينبغي أن نسعى إليه. أما ما يعوق وجودنا فمن الواجب تجنبه بأي ثمن.

ويعترف اسبينوزا بأن هذا التمييز ليس أمراً هينا. ذلك لأن الانفعالات قوية لها سيطرتها الخاصة على الإنسان، ويصل الأمر في ذلك إلى حد أن الرغبة في شيء مستحب وحاضر قد تقهر الرغبة الناشئة عن معرفة الخير والشر فيما يتعلق بشيء مقبل[٢٢]. وفي قوة الانفعالات هذه تكون عبودية الانسان. ومع ذلك فإذا كان الانفعال قوياً فمن الممكن قهره بانفعال آخر أقوى منه، بل إننا نستطيع أن ننظر إلى معرفة الخير والشر، من حيث هي وسيلة لقهر الانفعالات، على أنها هي ذاتها «انفعال اللذة والألم، بقدر ما مانكون على وعي بهما»[٢٣]. وهكذا يصل اسبينوزا إلى أن «المعرفة الصحيحة للخير والشر لايمكنها ان تقهر أي انفعال نظراً إلى كونها صحيحة، وإنما بقدر ما تعد انفعالاً فحسب[٢٤]».

وهذا يرسم بوضوح طريقة التغلب على الانفعالات عند اسبينوزا: فالانفعال لايعود طاغياً بمجرد أن نكوّن عنه فكرة واضحة متميزة[٢٥]. «وتزداد سيطرة العقل على الانفعالات، كما يقل خضوعه لها، بقدر ما يفهم الأشياء كلها على أنها ضرورة[٢٦]». ومن شأن هذا التفكير في الانفعالات أن يقضي على طابعها السلبي، الذي تكون فيه انفعالات هوجاء مرتبطة بأفكار غامضة غير كافية، ويحيلها إلى انفعالات مبنية على أفكار واضحة متميزة، ويفصل مابين الانفعال وسببه الخارجي المباشر، ليربطه بأفكار عقلية صحيحة، وبذلك تتخلص النفس من عبودية الانفعال عن طريق تأمله في ضوء العقل الباهر[٢٧].

وهكذا يبدو أن اسبينوزا يوافق على رأي سقراط القائل إن الفضيلة علم

---

(٢٢) E, IV, 16.

(٢٣) E, IV, 8.

(٢٤) E, IV, 14.

(٢٥) E, V, 3.

(٢٦) E, V, 6.

(٢٧) E, V, 4 (note).

والرذيلة جهل. ولكنه يعرض الفكرة على طريقته الخاصة: فللمعرفة أنواع ثلاثة هي الظن والاعتقاد والمعرفة الواضحة. الأولى أصل الانفعالات المخالفة للعقل، والثانية أصل الرغبات الطيبة، والثالثة أصل الحب الحقيقي. وهكذا يصحح اسبينوزا قول سقراط بحيث يصبح: الرذيلة معرفة باطلة أو ظن معرض للخطأ، والفضيلة معرفة صحيحة[٢٨].

وليس معنى ذلك أن يتخلى الإنسان عن نفعه في سبيل التحليل العقلي المنطقي لكل الانفعالات، فالتفكير والمعرفة لايتعارضان مع تحقيق الإنسان لنفعه، بل إنهما في الواقع يساعدان عليه. فهو يعارض القائلين بأن سعي الإنسان إلى تحقيق نفعه الخاص رذيلة، ويثبت في مجموعة من القضايا أن سعي الإنسان إلى نفعه الخاص، إذا استرشد بالعقل، يكون هو ذاته قوام الفضيلة. وهكذا يتسلسل تفكيره، في الباب الرابع، على النحو الآتي: ففي القضية رقم ١٩ يقول إن كل شخص يرغب بطبيعته فيما يراه خيرا ويحجم عما يراه شراً. وفي القضية ٢٠، يرى أن فضيلة الإنسان تكون في سعيه إلى نفعه، أي حفظ كيانه. ومن المحال، كما يقول في القضية ٢٢، أن نتصور فضيلة أسبق من محاولة الإنسان حفظ وجوده. ثم يشرح دور العقل والفهم في القضية ٢٣، فيقول إن الإنسان لايتصرف وفقاً لفضيلته إلا إذا كان يفهم فعله. ويلخص رأيه في القضية ٢٤ بقوله إن السلوك وفقا للفضيلة يعادل تماماً سلوك المرء وعيشه وحفظه لوجوده (وهي كلها ألفاظ مترادفة) وفقاً لما يمليه العقل، وعلى أساس مبدأ السعي إلى ما فيه نفعه الخاص. ويعبر عن ذلك تعبيراً أكثر إيجازاً في القضية ٣١ فيقول إن «الشيء يكون خيراً بالضرورة بقدر ما يكون منسجماً مع طبيعتنا».

وطالما أن الفضيلة ترتبط بالفهم، فمن الطبيعي أن يزداد المرء اقتراباً منها كلما اتسع نطاق فهمه للأشياء، حتى إذا ما توصل إلى تأمل النظام الكلي للأشياء في ضرورته الشاملة حقق بذلك أسمى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من الفضائل، وأمكنه التغلب تماماً على انفعالاته عن طريق ربطها بالضرورة الكونية الشاملة. ويعبر اسبينوزا عن هذه الفكرة بأسلوب مدرسي فيقول إن «أسمى خير للإنسان هو معرفة الله، وأسمى فضيلة للذهن هي أن يعرف الله»[٢٩]. ويظهر المعنى الحقيقي لمثل هذه التعبيرات في قوله «إن من يدرك بحق أن جميع الأشياء تتلو من ضرورة الطبيعة الإلهية، وتحدث وفقاً لقوانين الطبيعة وقواعدها الأزلية، لن يجد شيئا

(٢٨) Court traité. II 2, § 3, 4.

(٢٩) E, IV, 28.

يستحق الكراهية أو الازدراء أو الاحتقـار، ولن يرثي لشيء، وإنما سيحاول، على قدر ما تسمـح به فضيلة البشـر، أن يسلك سلوكاً طيبـاً، وينعم، كما يقـول المثل»[٣٠]. ففي الجزء الأول من القضية يتحدث عن ضرورة الطبيعة الإلهية، ويوضح ما يقصده منها حين يلحقها بالكلام عن قوانين الطبيعة وقواعدها الأزلية. وهكذا يكون التعبيران في هذا الصدد مترادفين عنده. وعلى أساس هذا الترادف يمكن أن ندرك بوضوح الدلالة الحقيقية للقضية الآتية، ذات المظهر الصوفي: «إن من يفهم ذاته وانفعالاته بوضوح وتميز، يحب الله، ويزداد هذا الحب بقدر ما يزداد فهمًا لذاته وانفعالاته»[٣١]. فإذا استبدلنا بتعبير الحب الإلهي، التعبير المرادف له عند اسبينوزا، وهو فهم النظام الكلي أو الضروري للكون، أصبح المعنى الواضح هو أن من يفهم ذاته وانفعالاته يفهم النظام الكلي للأشياء والضرورة الكونية، وأن الإنسان يغدو أقدر على هذا الفهم الأخير كلما ازداد معرفة بنفسه وبانفعالاته. وعلى هذا الأساس أيضاً يفسر قول اسبينوزا (في القضية رقم ١٨ من الباب الخامس) إن أحداً لايمكن أن يكره الله: ذلك لأن معرفـة النظام الشـامل للكـون، وطبيعة الضرورة السائدة فيه، لاتترك أي مجال لمشاعر جزئية محدودة كالكراهية، وكل ما نشعر به إذا توصلنا إلى هذه المعرفة هو إدراك ارتباطنا الوثيق بهذا النظام الشامل، ومثل هذا الإدراك، إذا جـاز أن يقتـرن بانفعال، فلابد أن يكون ذلك انفعال الحب لا الكراهية.

وفي رأينا أن الحل الذي أتى به اسبينوزا لمشكلة التغلب على الانفعالات، لا عن طريق محاولة التخلص من هذه الانفعالات بطريق مباشر، وإنما عن طريق معرفتها والتفكير العقلي فيها وربطها بالسيـاق العام لـظروف الإنسان الخـارجية والباطنة ــ هذا الحل ينطوي على بعض أوجه الشبه مع فكرة التحليل النفسي (وإن لم يكن لنا أن نمضي في التماس أوجه الشبه هذه أبعد مما ينبغي). ففي التحليل النفسي بدوره يُقال بإمكان التخلص من المشكلات النفسية عن طريق الخروج بها من اللاشعور إلى عالم الشعور، وعن طـريق الإدراك الواعي لهـا. والعنصر المشترك بين الطرفين هو أن اختلال التوازن النفسي يمكن أن يستمر طالما أن المشكلة لاتأخذ طريقها إلى ذهننا الواعي، وأن طريقة إعادة التوازن السليم هي إدراك هذا الاختلال عن وعي ووضعه في سياقه الطبيعي، سواء عن طريق المعرفة العقلية، في الحالة الأولى، أو عن طريق مجرد الوعي به في الحالة الثانية. ففي كلتا الحالتين يكفي لتخليص الإنسان من هذا الاختلال إلقاء ضوء عليه، وإخراجه من

(٣٠) E, IV, 50, note.

(٣١) E, V, 15.

الظلمة التي كان غارقاً فيها أثناء تعرضنا التلقائي له، ونقله بالتفكير الواعي من مجاله الضيق ومن الظروف المحددة الغامضة التي كان يمارس تأثيره فيها.

* * *

وأخيرا فلا بد من إشارة خاصة إلى النتائج الاجتماعية الواضحة التي يستخلصها اسبينوزا من نظريته في قهر الانفعالات. هذه النتائج تلخص في أن الانفعالات هي أساس الشقاق بين الناس، وأن العقل أساس التقريب بينهم. فإذا كان العقل هو وسيلتنا إلى قهر الانفعالات، فلا بد أن سعي الإنسان إلى التغلب على انفعالاته يؤدي هو ذاته إلى تأكيد المعاني الاجتماعية في نفس الإنسان.

وتتسم آراء اسبينوزا في هذا الصدد بطابع مزدوج، يرتبط بطابع مزدوج مناظر في الحل الذي وضعه للتغلب على الانفعالات. فهو من جهة يقول إن الانفعال لايقهره إلا انفعال آخر أقوى منه، ومن جهة أخرى يقول إن التفكير في الانفعالات وربطها بالنظام الضروري للأشياء هو الكفيل بالقضاء عليها. وصحيح أنه يربط بين هاتين الوسيلتين على نحو ما حين يقول، في نص سبق اقتباسه، إن معرفة الخير والشر هي انفعال اللذة والألم، بقدر ما نكون على وعي بهما، ولكن لاشك، رغم ذلك، في أن هناك نوعاً من التمييز بين الوسيلتين: إذ أن الوسيلة الأولى، وهي استخدام انفعال أقوى، تستبقي على أية حال نوعاً آخر من الانفعال، أما الوسيلة الأخرى فمن الممكن، إذا مضينا إلى أبعد مراحلها، أن تؤدي إلى حالة لايعود فيها مجال لأي انفعال، ويتسم فيها كل شيء بصبغة الضرورة المطلقة. ونستطيع أن نعد الوسيلة الأولى مرحلة ممهدة للأخرى، أي أن التغلب على الانفعال يمكن أن يبدأ بانفعال آخر أقوى منه، وهذه هي الوسيلة الأسهل والأقرب منالاً، ويمكن أن يتم عن طريق الفهم الكامل لموقع كل حادث في النظام الكلي للأشياء، وهي أصعب الوسيلتين، وأبعدهما عن متناول الناس.

وسواء أكانت وسيلتنا إلى قهر الانفعالات هي الأولى أم الثانية، فإننا في كلتا الحالتين نقضي على أقوى سبب للشقاق بين الناس إذ نقضي على الانفعالات. «فبقدر ما يكون الناس نهباً للانفعالات السلبية، لايمكن أن يقال، من هذه الناحية، إنهم منسجمون بطبيعتهم»[٣٢]. فإذا اتبع الإنسان الوسيلة الأولى، وهي البحث عن انفعال أقوى، فسوف يؤدي ذلك حتماً إلى التقريب بينه وبين بقية الناس: إذ أن انفعال الخوف من أن يلحق الإنسان، إذا سعى إلى الإضرار بغيره، ضرر يفوق ما يلحق الآخرين، يؤدي إلى تنازله عن رغبته الغريزية في تحقيق النفع

(٣٢) E, IV, 32.

لنفسه على حساب الآخرين. «وعلى أساس هذا القانون يمكن قيام المجتمع، طالما احتفظ هذا المجتمع لنفسه بالحق الذي يملكه كل شخص في الانتقام لنفسه من الأذى، والحكم بنفسه على ما هو خير وما هو شر، وطالما أن للمجتمع القدرة على وضع قاعدة عامة للسلوك، وإصدار قوانين يدعمها التهديد، لا العقل الذي يعجز عن قهر الانفعال. مثل هذا المجتمع الذي يُبنى على قوانين وعلى قوة قادرة على حفظه يسمى بالدولة، ومن يعيشون في حمايته يسمون رعايا»(٣٣).

ولكن إذا كان اسبينوزا قد أكد في النص السابق عجز العقل عن قهر الانفعال، فلنذكر ــ كما أوضح في ملحوظة القضية رقم ١٧ من الباب نفسه ــ أنه يعالج المسألة في هذا الباب من وجهة نظر الضعف البشري وعبودية الإنسان، وأن هناك وجهة نظر أخرى على مستوى أرفع، هي وجهة نظر تحرر الإنسان، أعني تلك التي يكون العقل فيها قادراً بالفعل على تخليص الإنسان من انفعالاته بالتفكير فيها. وفي هذه الحالة أيضاً تُؤدي محاولة الإنسان قهر انفعالاته إلى التقريب بين الناس وتأكيد القيم الاجتماعية في النفس البشرية، ولكن على مستوى أعلى من مستوى الخوف المتبادل الذى أدت إليه الوسيلة الأولى.

فالعقل هو أساس الاتفاق بين الناس «وبقدر ما يعيش الناس متبعين العقل، تتفق طبيعتهم دائمًا بالضرورة»(٣٤). وكلما اتسع نطاق ممارسة المرء لعقله، ومعرفته لطبيعة الأشياء، زالت الحواجز بينه وبين الآخرين، بحيث أن «ما يرغبه الشخص الذي يتبع الفضيلة لنفسه، يرغبه أيضا لغيره، وتقوى رغبته هذه بقدر ما تزداد معرفته لله»(٣٥). وهكذا فإن من يسترشد في حياته بالعقل، يكون مصدر خير ونفع دائم لغيره من الناس: «فليس أنفع للإنسان في الطبيعة من إنسان يعيش متبعاً للعقل»(٣٦). ذلك لأن سعي الإنسان إلى نفعه الخاص، إذا استرشد بالعقل، يغدو في الوقت ذاته سعيا إلى نفع الآخرين.

ويأتي اسبينوزا في هذا الصدد بفكرة هامة في نظريته الأخلاقية، هي القائلة بأن الخير الحقيقي شيء لايُقتسم ولايوزع، ولا يتأثر بكثرة من يشاركون فيه، بل إن من الممكن أن يكون لكل شخص فيه أكبر نصيب. ذلك لأن هذا الخير لو كان مالاً أو منصباً أو نفوذاً، لأدى التزاحم عليه إلى تفتيته على الدوام، بحيث ينبغي

---

(٣٣) E, IV, 37, note.

(٣٤) E, 35.

(٣٥) E, IV, 37.

(٣٦) E, IV, 35, Coroll. 1.

أن يشتد عليه التنافس والتشاحن بين الناس، طالما أن مقدار هذه الغايات محدود لايتسع للجميع. أما حين يغدو هـذا الخير هو المعرفة، فإنه يصبح متاحاً للجميع، ولايؤدي ازدياد عدد المشاركين فيه إلى إنقاصه، بل إن الأمر على العكس من ذلك، إذ أنه كلما ازداد الناس طلباً للمعرفة، اتسع نطاق هذه المعرفة ذاتها وترامت آفاقها. وهذا هو تفسير قضية اسبينوزا القائلة: «إن الخير الأسمى لمن يتبعون الفضيلة مشترك بين الجميع، وبالتالي يمكن أن يتمتع به الجميع على قدم المساواة»[٣٧]. وفي ملحوظة هذه القضية ذاتها يقول: «... وهذا يستتبع ـ لا بطريقة عرضية، ولكن بناء على طبيعة العقل ذاتها ـ أن أسمى خير للإنسان مشترك بين الجميع، بقدر ما يستمد من ماهية الإنسان ذاتها، كما تعرف من خلال العقل».

ولايكف اسبينوزا عن الإعراب عن تمجيده للحياة الاجتماعية في ظل العقل، وكأنه يرد، بهذا التأكيد، على أولئك الذين دأبوا على الربط بين الفردية والتفلسف، ولم يتصوروا إمكان قيام اجتماع بين العقول إلا على أساس تنازل هذه العقول عن جزء من امتيازها وتفوقها. «... لاشيء أنفع للإنسان من الإنسان ـ أجل، فليس في وسع الناس أن يتمنوا شيئاً كفيلاً بحفظ وجودهم، أعظم من أن يتفق الجميع على أن تكون أذهان الجميع وأجسادهم ذهناً واحداً وجسماً واحداً، إن جاز هذا التعبير، وأن يحاول الجميع بصوت واحد، بقدر استطاعتهم، أن يحفظوا وجودهم، ويسعوا جميعاً إلى ما يفيدهم جميعاً. وهكذا فإن الناس الذين يحكمهم العقل ـ أي الذين يسعون إلى ما هو مفيد لأنفسهم وفقاً للعقل ـ لايتمنون لأنفسهم شيئاً لايتمنونه أيضا لبقية البشر، وبالتالي يتصف سلوكهم بالعدالة والإخلاص والشرف»[٣٨].

وإذا كان اسبينوزا في النص السابق يرد على أولئك الذين يؤكدون أن العقل يفقد امتيازه إذا فقد عزلته، ويضع مقابل ذلك غاية مضادة لمجتمع الأحرار من الناس، هي عقل واحد وجسم واحد، فإنه، في النص التالي، يكاد يرد مقدماً على أولئك الذي سيصفونه هو ذاته، فيما بعد، بأن ميوله أشبه بميول الراهب المنعزل الزاهد في متاع الدنيا، وهي أوصاف يرددها كثير من شراح اسبينوزا التقليديون. فالأساس الذي يجمع به العقل بين الناس ليس هو الزهد في كل ما يتصل بالطبيعة الأصلية للإنسان، وإنما هو تحقيق كل جوانب هذه الطبيعة، بإرشاد العقل، على

(٣٧) E, IV, 36.

(٣٨) E, IV, 18, note.

أكمل نحو. «إن ما قلناه ليثبت بالتجربة بوضوح يجعل الناس كلهم يجمعون تقريباً على القول: إن الإنسان إله لأخيه الإنسان»[٣٩]. ورغم ذلك فنادراً ما يحدث أن يطيع الناس العقل، إذ أنهم يسيرون في حياتهم وفق نظام قوامه الحسد والشقاق المتبادل. ومع ذلك لايكاد يكون في استطاعتهم أن يحيوا حياة منعزلة، بحيث أن تعريف الإنسان بأنه حيوان اجتماعي كان يلقى دائمًا موافقة الجميع؛ بل إن نفع الحياة الاجتماعية للإنسان يفوق ضررها إلى حد بعيد. فليضحك الساخرون ملء أشداقهم على أحوال البشر، وليلعنها اللاهوتيون، وليمدح كارهو الإنسان قدر استطاعتهم حياة البداوة الجلفة، وليكيلوا الاحتقار للناس والمدح للبهائم؛ فسوف يجد هؤلاء، بعد هذا كله، أن في وسع الناس أن يفوا بحاجاتهم على نحو أيسر كثيراً بالتعاون المتبادل، وأن الوسيلة الوحيدة لنجاتهم من الأخطار المحيقة بهم من كل جانب هي توحيد قواهم»[٤٠].

ولعلنا لانكون مسرفين كثيراً في التفسير إذا قلنا إن اسبينوزا كان، في ربطه بين التعاون المتبادل بين الناس وبين زيادة تيسير الوفاء بحاجاتهم، يدافع في الوقت ذاته عن الحضارة الصناعية الحديثة التي شهد أول البوادر الممهدة لها، وينتقد مقدماً أولئك الذين يندبون أيام عزلة الإنسان واكتفائه بذاته، ويجعل من نفسه مدافعاً عن مبدأ تقسيم العمل، مؤكداً ــ كما سنرى أيضاً فيما بعد ــ أنه أقدر على تحقيق كمال الإنسان بكثير من حياة البداوة الجلفة.

الجوانب السلبية والإيجابية في النظرية الأخلاقية

من الطبيعي أن تثار مشكلة السلبية والإيجابية في صدد كل مذهب أخلاقي يدعو إلى قهر الانفعالات عن طريق العقل. فمنذ الرواقيين أصبح الاعتراض على مثل هذه المذاهب بالسلبية أمراً مألوفاً. أليست تدعو الإنسان إلى أن يركز طاقته في كبت انفعالاته وقهرها، ويستخدم عقله في السيطرة على ذاته، بدلاً من أن يستغل هذه الطاقة في التغلب على العوامل الخارجية المؤدية إلى هذه الانفعالات، أو يستخدم عقله في السيطرة على العالم المحيط به؟ إن مثل هذه المذاهب، ابتداءمن الرواقية حتى اسبينوزا، تبدو صالحة لأناس يعجزون عن تغيير العالم المحيط بهم فيركزون جهودهم في تغيير أنفسهم، ويجعلون مسرح نشاطهم هو عالمهم الباطن،

---

(٣٩) قارن هذا التعبير بالتعبير المقابل عند «هوبز Hobbes»: «الإنسان ذئب للإنسان» ومن المؤكد أن اسبينوزا، الذي عرف فلسفة هوبز جيدا وتأثر ببعض آرائها، كان يرمي في هذا النص، ولو بطريق غير مباشر، إلى تأكيد اختلافه معه من وجهة النظر هذه.

(٤٠) E, IV, 35, note.

لأنهم لايملكون أن يسيطروا على أي عالم سواه.

وفي نظرية اسبينوزا في قهر الانفعالات كثير من العناصر التي تشجع على مثل هذا النقد. وهو يتحدث أحياناً بلهجة توحي مباشرة بالسلبية، كما في قوله، في الرسالة رقم ٣٠ التي يتحدث فيها إلى أولدنبرج عن الحرب الدائرة بين هولندا وانجلترا، وهي الحرب التي لايوافق عليها وعلى ما يراق فيها من الدماء: «أما أنا فلا تثير في هذه القلاقل ضحكاً ولا بكاءً؛ وإنما تدفعني إلى التفلسف وإمعان النظر في طبيعة البشر. إذ لست أعتقد أن من حقي أن أسخر من الطبيعة، أو أن أشكو منها، وذلك كلما فكرت في أن الناس، شأنهم شأن سائر الموجودات، ليسوا إلا جزءا من الطبيعة، وفي أنني أجهل كيف تتفق هذه الأجزاء مع الكل وتتمشى معه، وكيف يرتبط كل جزء بالباقين.. فأنا الآن أترك لكل الحرية في أن يحيا وفقا لطبيعته..».

هذه دون شك نظـرة سلبية إلى ظاهرة يعترف، هو ذاته، بأنها شر، وهي الحرب، ولكنه يعزوها إلى ضعف كامن في الناس لايمكن إحداث تغيير فيـه. والنظرة السلبية ترتبط ـ كما هو واضح من هذا النص ـ بتأمل الأمور في طبيعتها الضرورية، أي من منظور الأزل، فلا بد له، لكي يترفع عن صغائر الناس ومظاهر ضعفهم، من أن يربط كل حادث بالمجرى الضروري الأزلي للطبيعة. وهذا أمر مستساغ في لحظة التحليل والتفلسف، ولكنه إذا أصبح يعبر عن الموقف الوحيد للفيلسوف، فإنه يؤدي إلى إنكاره لوجوده الإنساني، وكفه عن المشاركة العملية في الشؤون اليومية لبقية الناس. ومن الواضح أن حياتنا العملية تقتضي نوعاً من التخلي المتعمد ـ مؤقتا ـ عن وجهة النظر الأزلية والاهتمام من آن لآخر بجزئية الحوادث، وبعالم الانفعالات بما فيه من قيم بشرية هي حقاً لاتنتمي إلى طبيعة الأشياء، ولكنها قطعاً تعبر عن مشكلات أصيلة في حياة الإنسان.

ومن جهة أخرى، فصحيح أن التعقل وفهم الأسباب خطوة كبرى نحو التخلص من مشاكلنا، ولكنه ليس هو الخطوة الأخيرة. فـالفهم والمعرفـة ليسا كافيين، بل إن في الاقتصار عليهما نوعاً من السلبية، ومن الواجب أن تكملهما محاولة للتغيير الإيجابي للظروف الخارجية، وهي محاولة تنتمي إلى ميدان الفعل، لا إلى ميدان العقل وحده.

ونستطيع أن نقول، رغم ذلك كله، إن تهمة السلبية لاتنطبق على فلسفة اسبينوزا الأخلاقية كل الانطباق. ففي هذه الفلسفة عناصر إيجابية لاتُنكر. فهو يفترق عن كثير من المذاهب الداعية إلى قهر الانفعالات بالعقل في أن هذه الدعوة

لم تكن قائمة عنده على أساس من الزهد، بل إنه يؤكد على نحو لايتضمن أي لبس أن من واجب الإنسان أن يمارس كل عناصر طبيعته بقدر ما يستطيع. ولنلاحظ في هذا الصدد أن مبدأه الأساسي الذي فسر من خلاله كل مظاهر سلوك الإنسان، وهو مبدأ الاستمرار في الوجود، هو في ذاته مبدأ للفاعلية، بينما هو يعد كل ما يعوق فعل الإنسان شراً. وفضلاً عن ذلك فقد أكد اسبينوزا أهمية سعي الإنسان إلى نفعه الخاص، ولم ينكر أي عنصر من عناصر الحياة الحسية أو يحمل عليه إلا إذا أصبحت له الغلبة على العقل، وهو أمر لاتنكره أية فلسفة مبنية على مبدأ الفاعلية المطلقة للإنسان. وأخيراً فقد أكد القيم الاجتماعية، كما رأينا من قبل، على نحو لايقبل أي جدال، وربط بصورة واضحة بين إنهاض الإنسان لحياته وبين اتصاله الاجتماعي بالآخرين، وفي ذلك قطعاً عنصر إيجابي واضح.

على أن هذا العنصر الإيجابي، الذي يتمثل في تأكيد القيم الاجتماعية، يظل مع ذلك ــ كما لاحظ «دودان Daudin» ــ معتمداً على البادرة الشخصية (initia-tive personnelle). ففي مذهبه، الذي تكون فيه الطبيعة سائرة في مجراها الحتمي غير عابئة بالإنسان أو مكترثة بأهدافه، لايكون للأخلاق بأسرها أي معنى إلا من حيث هي تهيب بالبادرة الشخصية، التي يتضامن الناس على أساسها في المجتمع[41]. وبعبارة أخرى فالتضامن الاجتماعي في هذه الحالة يتخذ قوته الدافعة من الفرد ذاته، ولابد أن يُبنى على نظام ذاتي فردي في آخر الأمر.

ومثل هذا النظام الذاتي، المستمد من وصول العقل البشري إلى أرفع مستوى يمكنه أن يبلغه، لايتوافر إلا للقليلين. وهكذا يضطر المرء إلى الاعتراف بأن الأخلاق عند اسبينوزا تتجه إلى القلة لا إلى الكثرة، وأنه ــ رغم اعترافه الكامل بطبيعة الإنسان ــ يفرض للأخلاقية شروطاً لايصل إليها إلا القليلون.

وقد كانت هذه المشكلة موضوعاً للسؤال الذي ختم به سيلفان زاك كتابه عن الأخلاق عند اسبينوزا، وأعني به: هل كان مذهب اسبينوزا الأخلاقي ديمقراطياً أم أرستقراطياً؟ فهناك قطعاً نزعة ديمقراطية تتمثل في حملته على السلطة الدينية، أيا كان مظهرها، وفي تأكيده أن قلب الإنسان وحده، لا أية سلطة خارجية، كفيل بأن يرشده إلى الطريق القويم. ولكن كانت هناك أيضاً نزعة أرستقراطية واضحة، تظهر في تأكيده أن وسيلة الخلاص هي المعرفة العقلية، التي

---

(٤١) Henri Daudin: La liberté de la volonté. Paris (P.U.F.) 1950. p. 130.

لاتتوافر إلا للقليلين[٤٢].

وهكذا لايكاد المرء يجد مفراً من القول إن مذهب اسبينوزا الأخلاقي يتضمن نوعاً من التمييز بين أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد. ولو تأملنا الأوصاف التي تحدث بها اسبينوزا عن أخلاق المذاهب اللاهوتية، بما فيها من مكافأة وثواب وعقاب ووعد ووعيد؛ وبما فيها من استغلال واضح لمشاعر الناس وتملق لانفعالاتهم، لوجدنا هذه الأوصاف تعبر، عنده، عن فكرة أخلاق العبيد بكل وضوح. وفي الوقت الذي نراه يدعو فيه عامة الناس إلى الأخذ بهذه الأخلاق، لأنها هي التي تصلح لهم وتكفل إرشادهم إلى الطريق السليم، نراه لايكف عن أن يؤكد أنه وجد الخلاص بطريق آخر، ويضع لنفسه نوعاً من الأمر المطلق الذي لايمارس فيه الخير من أجل ما قد يجلبه من نتائج، بل لأن مكافأة الفضيلة هي الفضيلة ذاتها. وهو يعترف بعجز العامة عن التفكير الكفيل بربط الانفعالات بالمجرى الضروري للطبيعة، فلتكن للعامة إذن أخلاقها الخاصة، التي لايتخلص فيها الإنسان من الانفعال إلا بانفعال آخر أقوى منه. أما الخاصة، أو السادة، فوسيلتها إلى الفضيلة هي المعرفة، وسعادتها في ممارسة العقل، وخلاصها في الاعتراف بالضرورة[٤٣]، وتلك بالطبع مرتبة لايصل إليها إلا القليلون، إذ أن أرفع الأشياء ـ كما قال في العبارة التي ختم بها كتاب الأخلاق ـ هي أصعبها مثلما أنها أندرها.

وهكذا مضت بنا هذه المناقشة ـ ذات الطابع الديالكتيكي الواضح ـ لمشكلة السلبية والإيجابية عند اسبينوزا، وبالتالي لمشكلة الأرستقراطية والديمقراطية في هذه الأخلاق، من تأكيد إلى تأكيد مضاد على مستوى أرفع. وفي اعتقادنا أن الرأي السابق ليس هو ـ رغم المظاهر البادية ـ الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع. فما زال من الممكن القول إن المثل الأعلى الذي وضعه اسبينوزا للأخلاق، وهو سيادة العقل، ليس أرستقراطياً من جميع الأوجه، وبالتالي ليس غاية سلبية بالنسبة إلى الجزء الأكبر من البشر. ذلك لأن للعقل الرفيع هذه الميزة، وهي أنه إذا كان من الوجهة العملية لايتوافر إلا للقليلين، فإنه من الوجهة النظرية يمكن أن يتوافر للجميع. بل إن المعرفة هي ـ نظرياً ـ أقرب المثل العليا إلى متناول الجميع.

---

(٤٢) Sylvain Zac: La morale de Spinoza. Paris, P.U.F. (Collection. Initiation philosophique) 1959. p. 114.

(٤٣) إذا كان هذا التقسيم قريب الشبه من أخلاق السادة وأخلاق العبيد عند نيتشه، فإن فكرة الاعتراف بالضرورة ـ أو الحب العقلي لله، بالتعبير المدرسي ـ قد استبقت إلى حد يبعث على الدهشة فكرة «حب المصير amor fati» عند هذا الأخير.

فهي، كما قلنا، ليست كالمال ينقص مقداره كلما ازداد عدد المشاركين فيه، وإنما هي الغاية الوحيدة التي يمكن أن يشارك فيها الجميع على السواء، وتزداد آفاقها اتساعاً كلما اتسع نطاق المشاركة فيها. وصحيح أن هذا من الوجهة العملية أمر غير متحقق، لأن المعرفة بالفعل لاتتوافر إلا للقلة النادرة، ولكن المثل الأعلى للمعرفة هو، من حيث المبدأ، أسهل المثل العليا منالاً، مثلما أنه من الوجهة العملية أصعبها بلوغاً. وعلى أساس هذه الطبيعة الخاصة لمثال المعرفة يمكننا أن نحل المشكلة بالجمع بين طرفيها في هذا المركّب الأعلى.

الفصل السّابع: الفلسفة السياسية

لابد من الاعتراف، في بداية هذا الفصل القصير، بأن البحث التفصيلي في النظريات السياسية، من حيث هو ينتمي إلى مجال العلوم السياسية، يخرج بنا عن النطاق الفلسفي الذي حددناه لكتاب كهذا. ومن هنا فإننا سنقتصر في هذا الفصل على معالجة أعم النواحي في فلسفة اسبينوزا السياسية، وهي النواحي المتصلة بموقفه الفكري العام، أما البحث في تفصيلات مذهبه السياسي فهو بطبيعته خارج عن حدود هذا الكتاب.

أهمية الحياة الاجتماعية ووظيفة الدولة

يؤدي البحث في النظرية الأخلاقية عند اسبينوزا، كما رأينا عند نهاية الفصل السابق، إلى تأكيد أهمية الحياة الاجتماعية. فمذهبه الأخلاقي النظري ينتهي إلى تمجيد الحياة الاجتماعية من حيث أنها هي التي تحقق كمال الشخصية الأخلاقية الفردية، وتكفل الحرية الحقيقية للإنسان. وهو ينقلنا من مجال النظرية الأخلاقية إلى مجال الفلسفة السياسية ـ أثناء عرض نظريته في الانفعالات ـ فيقول أولا: «إن كل ما يساعد على حياة الإنسان الاجتماعية، أو يؤدي بالناس إلى أن يحيوا سوياً في وئام، هو خير، بينما كل ما يؤدي إلى الشقاق في الدولة شر»[1]. ثم يربط بين حرية الإنسان وبين حياته المدنية فيقول: «إن من يسترشد بالعقل يكون أكثر تحرراً في دولة يعيش فيها في ظل نظام عام من القانون، منه في عزلة يكون فيها

(١) E, IV, 40.

مستقلاً»[٢]. وبعبارة أخرى، فما يبدو أنه قيود للحياة المدنية في ظل القانون، هو في واقع الأمر تحرر يفوق كثيراً ذلك التحرر الذي يتوهم البعض أنه يتحقق في حالة العزلة والتخلص من النظم والقيود.

وقد أشرنا إشارة موجزة، في الفصل الأخلاقي، إلى دفاع اسبينوزا عن مبدأ تقسيم العمل وحملته على حياة البداوة بما فيها من استقلال مزعوم يعجز المرء فيه عن تحقيق أهم مطالبه، وبالتالي عن تنمية شخصيته على الوجه الأكمل. وقد أورد اسبينوزا في كتاب **البحث اللاهوتي السياسي** آراء صريحة في هذا الموضوع، تقف في مصاف النظريات الحديثة في علم الاجتماع من حيث تأكيد أهمية تقسيم العمل الاجتماعي بالنسبة إلى حياة الإنسان الحديث: «إن تكوين المجتمع لايفيد في الأغراض الدفاعية فحسب، وإنما يفيد أيضاً في أمور عديدة، بل إن له ضرورة مطلقة من حيث أنه يتيح تقسيم العمل. ولو لم يقدم الناس مساعدة متبادلة بعضهم إلى البعض، لما توافرت لأحد القدرة أو الوقت اللازم لتزويد نفسه بما يلزم لعيشه ولبقائه: إذ ليس كل الناس صالحين بدرجة متساوية لجميع الأعمال، وليس في وسع أحد أن يتولى بنفسه إعداد كل ما هو في حاجة إليه. وأكرر القول إن القوة والوقت يقصران إذا ما تعين على كل شخص أن يحرث ويبذر ويحصد ويطحن القمح ويطهو وينسج ويطرز. . .، ناهيك بالعلوم والفنون التي لها بدورها ضرورة مطلقة لكمال الطبيعة البشرية وسعادتها. وإنا لنرى أن حياة الناس الذين يعيشون في حالة الهمجية المجهولة هي حياة بائسة أشبه بحياة الحيوان، ومع ذلك فهم لايستطيعون الحصول على ضروراتهم الشحيحة التافهة دون مساعدة بعضهم لبعض إلى حد ما»[٣].

ولابد في كل مجتمع بشري من قانون ينظم العلاقات بين الناس: إذ لو كان العقل وحده ـ كما يقول اسبينوزا ـ هو الذي يسيطر على أفعال الناس، لما احتاجوا إلى قانون. غير أن الانفعالات والغرائز تتحكم في الجزء الأكبر من رغبات الناس، ومن هنا احتاج كل مجتمع إلى حكومة وقوانين لردع أفراده. وهكذا ينشأ التنظيم السياسي الذي هو في رأي اسبينوزا أعلى أنواع التنظيم: «فمن المؤكد أن واجبات المرء نحو وطنه هي أسمى الواجبات التي يستطيع أداءها؛ إذ لو أزيلت الحكومة لما بقي للإنسان من خير. . . وعلى ذلك فكل واجب لنا نحو الجار يغدو جُرماً إذا ما عاد بالضرر على الدولة بأكملها، كما أن كل ما نفعله في سبيل حفظ الدولة لايمكن

---

(٢) E, IV, 73.

(٣) TTP. p. 73.

أن يكون فيه إخلال بواجبنا نحو الجار، أو أي شيء سوى الولاء. . . وعلى ذلك فالمصلحة العامة هي القانون الأعلى الذي ينبغي أن يخضع له كل قانون آخر، سواء أكان إلهياً أم بشرياً»[٤].

ويلاحظ في هذا النص أن اسبينوزا يؤكد أن مصالح المجتمع نفسه ــ كما يمثلها قانون الدولة ــ هي المرجع الأخير في كل شيء، وأن قانون الدولة يعلو على كل شريعة دينية. ولقد كان ذلك، بطبيعة الحال، تعبيراً عن اتجاهه الواضح إلى فصل الدين تماماً عن الدولة، ثم إيثار مصلحة الدولة على كل مصلحة أخرى، بحيث لاتُترك للسلطة الدينية أية قدرة على محاسبة الناس باسمها، متخطية في ذلك قانون البلاد ــ أي أن سلطة رجال الدين ينبغي أن تخضع لسلطة الحاكم. وقد يبدو هذا في نظر البعض مذهباً يجعل الدولة متسلطة على العقائد، ولكن الواقع أن هدفه الحقيقي مخالف لذلك تماماً: فمن المؤكد أن تجربة اسبينوزا الخاصة مع ممثلي السلطة الدينية أفقدته الثقة بحكمهم، وجعلته واثقاً من أنهم يراعون مصالحهم الخاصة، لا المبادىء والمثل العليا، في أحكامهم، وهكذا حرص على إخضاعهم للسلطة المدنية تأمينا لنفسه ولغيره. ومن جهة أخرى فمثل هذا الخضوع للسلطة المدنية كفيل بعدم تغليب دين على دين، وضمان الحرية لجميع الأديان، بحيث لايصبح لأحدها سلطة قاهرة قد يستغلها ضد أصحاب العقائد الأخرى. ولقد رأينا من قبل كيف أن اسبينوزا لم يكن يحفل كثيراً بالمظاهر الخارجية للعقائد الدينية، وكانت كلها تتساوى عنده طالما أنها تؤدي غرضها العملي على النحو الصحيح، ومن هنا كان إخضاعها للسلطة السياسية معناه قبول مختلف الآراء والمعتقدات على قدم المساواة في ظل قانون مدني متسامح مع كل أشكال العبادات.

وهكذا نرى أن فكرة فصل الدين عن الدولة لم تكن عنده من ذلك النوع الذي يُترك فيه لكل من السلطة الدينية والحاكم الزمني مجاله الخاص الذي يكون له فيه سلطان كامل: فهو يريد من الدولة أن تشرف على كل شيء، بحيث تكون مصالحها دائماً هي العليا[٥]. فإذا اعتُرض عليه بأن أصحاب السلطة الزمنية قد يكونوا أشراراً، بحيث لانجد عندئذ من يحفظ معاني الخير والتقوى، فإنه يرد على هذا الاعتراض قائلاً إنه يمكن أن يوجه بالمثل ضد رجال الدين. فهؤلاء أيضاً بشر، وهم معرضون للخطأ، ولو كانوا أشراراً فلن نجد من يفسر لنا المعنى

---

(٤) Ibid. p. 249.

(٥) Ibid. p. 251.

الصحيح للتقوى[٦]. بل إن الضرر في الحالة الثانية أعظم، إذ أن خطأ الحاكم يمكن إصلاحه بتغيير الحاكم، أما رجال الدين فإنهم إذا ارتكبوا خطأ ظلوا ينسبونه إلى السلطة الإلهية ويحتمون بها، وبذلك يظل الخطأ قائماً، بل يتخذ مظهراً مقدساً بحيث يكون من أصعب الأمور التخلص منه.

ويعد دفاع اسبينوزا عن الحرية الدينية، أو على الأصح عن الحرية الفكرية ضد السلطة الدينية، جزءاً من دفاعه عن حرية الرأي بوجه عام. وهذا الدفاع بدوره يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الفترة التي عاش فيها. فقد كانت في هولندا وقت كتابة البحث اللاهوتي السياسي جمهورية مستنيرة تحد من سلطة رجال الدين وتترك مجالاً لابأس به للحرية الفكرية، ولكن الاتجاه المضاد، كما يتمثل في الكنيسة وفي النبلاء الإقطاعيين وعلى رأسهم أمير أورانج، كان قوياً بدوره، بل إنه أفلح في العودة إلى الحكم في النهاية. وهكذا كان من أهم الأمور بالنسبة إلى اسبينوزا أن ينصر الاتجاه المتحرر على الاتجاه المتعصب، وأن يثبت في الوقت نفسه أن المصالح الحقيقية للدولة لاتتأثر بتلك الحرية على الإطلاق، بل إنها على العكس من ذلك تصان بالحرية على أفضل نحو.

وهكذا وضع اسبينوزا مبدأ عاماً يكون من واجب الدولة بمقتضاه أن تتعهد عقول رعاياها وتحكمهم بالإقناع لا بالإكراه: «فالهدف النهائي للحكم ليس السيطرة على الأفراد أو قمعهم بالخوف، وليس فرض الطاعة عليهم، وإنما هو، على العكس من ذلك، تحرير كل شخص من الخوف، حتى يعيش في اطمئنان تام؛ وبعبارة أخرى، تأكيد حقه الطبيعي في أن يعيش ويعمل دون أن يلحقه أو يلحق غيره ضرر.

«كلا، ليس هدف الحكم تحويل الناس من كائنات عاقلة إلى بهائم أو ألاعيب، وإنما تمكينهم من تنمية عقولهم وأجسامهم في أمان، ومن استخدام أذهانهم دون قيد... بل إن الهدف الحقيقي للحكم، في واقع الأمر، هو الحرية»[٧].

ويرى اسبينوزا أن للمرء الحق في مخالفة الحاكم في تفكيره كما يشاء، على ألا يفعل ما من شأنه تعكير الأمن أو إشاعة الفوضى. ففي مجال التفكير، وفي مجال القول ــ طالما كان صادراً عن العقل لا الانفعال ــ ينبغي أن تسود الحرية التامة،

(٦) Ibid. p. 253.

(٧) Ibid. p. 258, 259.

على ألا تتنافى مع القانون. أما كبت حرية الفكر فلن يؤدي إلا إلى الرياء والنفاق: «وهَبْ أن الحرية قد سحقت، وأن الناس قد أذلوا حتى لم يعودوا يجرأون على الهمس إلا بأمر حكامهم. رغم ذلك كله فمن المحال المضي في هذا إلى حد جعل تفكيرهم مطابقاً لتفكير السلطة السائدة، فتكون النتيجة الضرورية لذلك هي أن يفكر الناس كل يوم في شيء ويقولوا شيئاً آخر، فتفسد بذلك ضمائرهم.. ويكون في ذلك تشجيع لهم على النفاق والغش»...[8] أما إذا كانت الوسيلة إلى كبت الحريات هي ملء السجون بالأحرار، فإن اسبينوزا يعلق على ذلك بقوله «أيستطيع المرء تصور نكبة تحل بالدولة أعظم من أن يُنفَى الأشراف وكأنهم مجرمون، لالشيء إلا لأنهم يؤمنون بآراء مخالفة لايستطيعون إنكارها؟»[9].

بمثل هذا الدفاع المجيد عن حرية الفكر يختتم اسبينوزا كتابه البحث اللاهوتي السياسي، الذي كان قد بدأه بدفاع مماثل، من خلال حملته على التعصب الديني. وهذه الحملة الأخيرة، التي انتقد فيها بشدة تشكيل أذهان الناس في قوالب دينية ثابتة بحيث لايعود في وسعهم مناقشة أية قضية دينية، يمكن أن تنطبق بكل دقة على المحاولات العديدة لتشكيل أذهان الناس في قوالب فكرية ثابتة بالدعاية المنظمة الموجهة. ويكفي لإدراك ذلك أن نحاول تصور نص كالآتي من خلال الحياة المعاصرة: «من الواضح أن الحرية العامة لاتقبل مطلقاً أن تملأ عقول الناس بالتعصب والتحامل، أو توجه أحكامهم وجهة محددة، أو يُستخدم أي من أسلحة الفتنة المبنية على ذرائع دينية؛ والواقع أن هذه الفتن لاتستيقظ إلا عندما يزج القانون بنفسه في ميدان التفكير النظري، وتحاكم الآراء وتُدان كأنها جرائم، على حين أن من يدافعون عنها ويتبعونها يضحى بهم، لا في سبيل أمن المجتمع، بل في سبيل حقد خصومهم وقسوتهم»[10].

وإذا كنا قد تساءلنا من قبل، في مجال الأخلاق، عما إذا كان الاتجاه الغالب على تفكير اسبينوزا ديمقراطياً أم أرستقراطياً، فمن الواضح أن المشكلة تحل هنا، في مجال السياسة، حلاً يترك لكل من النزعتين مجاله. ونستطيع أن نقول إن النظم الأرستقراطية في الحكم لاتتيح للأرستقراطية الصحيحة ـ أرستقراطية التفوق والامتياز العقلي ـ أن تظهر على حقيقتها. وهذا قول قد يبدو في ظاهره غريباً، ولكن الذي يحدث هو أن الارستقراطية الحاكمة، في مثل هذا النظام، لاتسمح إلا

(٨) Ibid. p. 261.

(٩) P. 263.

(١٠) Ibid. p. 5, 6.

لنفسها بالعمل، بينما تسلب غيرها جميع الحريات، فلا تتاح الفرصة لظهور المواهب الحقيقية في أية طبقة غير الطبقة الحاكمة ذاتها. فإذا ما أريد للتفوق الحقيقي أن يظهر، فلا بد من أن تبسط الحريات ظلالها على الجميع بمقدار متساوٍ، حتى يتسنى تقدير الناس تبعاً لقيمهم الحقيقية. , وهكذا كان سعي اسبينوزا إلى كفالة الحريات للجميع، في واقع الأمر، تعبيراً عن رغبته في إتاحة كل الفرص أمام المواهب الحقيقية للظهور. وهذا الهدف، في رأيه، هو الغاية الحقيقية للتنظيم الاجتماعي الذي يتخذ شكل الدولة.

فكرة الحق الطبيعي وتكوين الدولة

عندما تحدث اسبينوزا عن العوامل المؤدية إلى تكوين الدولة، تأثر قطعا بكثير من الأفكار التي كانت سائدة في الفلسفة السياسية في عصره، ومن أهمها فكرة الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي. وقد كانت الفكرتان متكاملتين في الفلسفة السياسية في ذلك العصر، وظهرتا بوضوح عند هُبْز وجروتيوس **Grotius**، ثم عند روسو في القرن التالي، ومن الممكن تتبع أصلها إلى عهود أقدم من ذلك بكثير، وكذلك الاهتداء إلى صور لها أحدث كثيراً من القرن الثامن عشر. والفكرة تتلخص في أن حقوق كل فرد فيما يسمى بالحالة الطبيعية، أي الحالة السابقة على التنظيم الاجتماعي الذي يتخذ شكل الدولة، ترتكز على مقدار ما له من قوة. ثم تأتي عوامل مختلفة تحتم على الأفراد التنازل عن حقوقهم الطبيعية: قد تكون الخوف المتبادل، أي رغبة كل في اتقاء شر الآخر، وقد تكون السعي إلى المزيد من النفع. وقد تكون تحكيم العقل الذي يكشف عن عدم تعارض مصالح الأفراد بعضهم مع البعض في نهاية الأمر. وعلى أية حال فإن هذه العوامل ــ التي تختلف الأهمية النسبية لكل منها باختلاف المذاهب الفلسفية ــ تؤدي بالأفراد إلى الاتفاق في عقد اجتماعي على التنازل المتبادل عن بعض الحقوق الطبيعية، وتكون مجتمع منظم، فيه سلطة حاكمة تشرف هي ذاتها على تنظيم ما تم التنازل عنه من الحقوق.

وقد تأثر اسبينوزا في كتاباته السياسية بهذه النظرية وأخذ بها، مع إدخال تعديلاته الخاصة عليها. ونستطيع أن نقول إن هذا الجزء من فلسفته كان من الأجزاء القليلة التي اتضح فيها تأثير النظريات المعاصرة له في تفكيره الخاص تأثيراً لا ينكر، بينما كان أهم ما يميز تفكيره في بقية الأجزاء هو الأصالة التي بلغت حد استباق اتجاهات لم تظهر إلا بعده بأجيال عديدة.

وقد عرّف اسبينوزا الحق الطبيعي بقوله: «أعني بالحق الطبيعي نفس قوانين الطبيعة أو قواعدها التي يحدث كل شيء وفقاً لها، أي بعبارة أخرى قوة الطبيعة ذاتها. . . وعلى ذلك فكل ما يفعله الإنسان وفقاً لقوانين طبيعته، يفعله بحق طبيعي كامل، ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة»[١١]. وهذا الحق الطبيعي واحد لدى جميع الأفراد، لايختلف فيه شخص عن آخر. ففي هذا الميدان تتحكم الرغبة والقدرة، لا العقل. والطبيعة تتسع لكل شيء، لا للإنسان وحده. ولكن إذا كان المبدأ ذاته واحداً، أي إذا كان الأفراد جميعاً يسري عليهم المبدأ القائل إن حق كل فرد يمتد بقدر ما تمتد قوته، فلا شك في أن نصيب كل فرد من هذا الحق يتفاوت تبعاً لما لديه بالفعل من القوة. وهكذا تكون الغلبة في هذه الحالة للقوي، الذي لايحد من قوته شيء إلا اصطدامها بالقوى الأخرى وتوقفها عند الحد الذي تُبطلها فيه هذه القوى. هذا هو القانون الساري على الحالة الطبيعية. ولكن من المؤكد أن تسميته بالقانون فيها قدر كبير من التجاوز، وكما قال جيركه Gierke: «فمثل هذا القانون ليس في واقع الأمر قانوناً على الإطلاق، وهو لايرفع راية القانون إلا كما ترفع سفينة راية مزيفة، تختفي من ورائها فكرة القوة التي لاتعدو أن تكون قرصنة بالمعنى الصحيح»[١٢].

ويتم الانتقال من الحالة التي يسودها الحق الطبيعي إلى حالة العقد الاجتماعي عن طريق تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم لهيئة حاكمة في المجتمع الذي ينظمه القانون المدني. ذلك لأن الفرد، رغبة منه في حماية نفسه وتحقيق ما فيه صالحه بطريقة أفضل، يقبل التنازل عن شريعة الطبيعة والخضوع لقانون العقل، والاتفاق مع غيره على العيش في وئام. وهكذا يحدث التنازل عن موضوعات بعض الرغبات استهدافاً لخير أعظم، أو توقياً لشر أفدح. ويتم هذا التنازل للهيئة الحاكمة، التي ينبغي على الأفراد طاعتها، وإلا لما أمكن قيام الدولة. ويظل حق الحاكم قائمًا طالما كانت لديه القدرة على تنفيذه. وبعبارة أخرى فإن نفس قاعدة الحق الخاضع للقوة تسري على الدولة بدورها، بحيث تُحد سلطة الدولة بما لديها من القوة. ولكن لابد أن تجد الدولة أيضا أن من مصلحتها، بدورها، أن تسترشد بالعقل، وأن تحفظ قدرتها بتوخي الصالح العام: أعني أن تحد من ذاتها، ولاتمارس قواها أكثر مما ينبغي حتى لاتُقابل بالمقاومة. وحين تعترف الدولة بحكم العقل،

---

(١١) T P. II, 3.

(١٢) Otto Gierke: The Natural Law and the Theory of the State (English trans.) Boston (Beacon Press) 1960. P. 97.

تترك للأفراد قدراً غير قليل من الحقوق التي يمارسونها بحرية، ولاسيما حقهم في التفكير الحر، ؛ والتعبير عن آرائهم كما يشاءون، وهو الحق الذي أكد اسبينوزا أنه أساس في كل نظام سليم للحكم.

هذه الفكرة، التي كانت، بأشكالها المختلفة، تكوّن أساس المذاهب السياسية في القرن السابع عشر بوجه خاص، قد احتلت المركز الرئيسي في تفكير اسبينوزا السياسي بدوره. ومع ذلك فكلما أمعن المرء التفكير فيها، وجد أن موقعها في فلسفته شاذ إلى حد ما: فالمقدمات الفلسفية التي بنى عليها هُبز مذهبه السياسي مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي بنى عليها اسبينوزا مذهباً مماثلاً. ومن المؤكد أن السياق العام لتفكير اسبينوزا الفلسفي كان يقتضي نوعاً من الخروج على هذه النظرية السياسية الشائعة، التي جعلت من القوة أساساً للحق ـ وهذا الاستنتاج هو بالفعل ما تؤدي إليه الدراسة المتعمقة لفلسفة اسبينوزا: إذ يشعر المرء بأن ثمة نوعاً من الفراغ في نظريته السياسية المتعلقة بأساس تكوين الدولة.

ومع ذلك فهناك حقيقتان أساسيتان ينبغي ألا تغيبا عن الأذهان في هذا الصدد: الأولى هي أن فكرة الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي كانت تبدو من بديهيات الفلسفة السياسية في عصر اسبينوزا، ولم يكن في الإمكان عندئذ تصور طريقة أخرى لتطور التنظيم الاجتماعي البشري: فقد رأى المفكرون أن الحالة الاجتماعية الراهنة للبشر لابد قد سبقتها حالة أخرى طبيعية، ولابد أن تكون الشريعة السائدة في مثل هذه الحالة الطبيعية هي القوة، ولما كانت ممارسة القوة تقضي على ذاتها إذا ما تُرك لها العنان، لأن القوى سوف تتضارب حتماً، فقد كان من الطبيعي أن يتصور المفكرون عندئذ عقداً اجتماعياً يتفق فيه الناس بمحض إرادتهم على التنازل عن بعض سلطاتهم لهيئة حاكمة. هذا التسلسل لمراحل التنظيم الاجتماعي كان يبدو عندئذ أمراً مفروغاً منه، وحقيقة لاتقبل المناقشة، وأية دراسة للفلسفات السياسية في تلك الفترة تثبت مدى تغلغل هذه الفكرة في النفوس على نحو مشابه لتغلغل نظرية التطور مثلاً في التفكير العلمي الحالي. وكما أن العلماء البيولوجيين يبنون اليوم أبحاثهم بطريقة شبه إجماعية على أساس فرض التطور، مع وجود اختلافات فرعية في طريقة تطبيقهم له، ويرون أن الأخذ بهذا الفرض من أسس الروح العلمية في العصر الذي نعيش فيه، فكذلك كان الحال في موقف المفكرين السياسيين من نظرية الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي في ذلك العصر.

والحقيقة الأساسية الثانية هي أن اسبينوزا قد خفف كثيراً من غلواء النظرية في صورتها الأصلية كما تتبدى لدى فيلسوف مثل هُبز، وحاول بقدر الإمكان أن

يقرّب بينها وبين مذهبه الفلسفي العام، وإن لم يكن قد أحرز في ذلك إلا نجاحاً محدوداً:

١ ــ فمن الممكن القول بوجود نوع من الموازاة بين فكرة الحق الطبيعي، كما صاغها اسبينوزا في ميدان السياسة، وبين أساس النظرية الأخلاقية عنده. ذلك لأنه أكد في مجال الأخلاق ــ كما رأينا ــ عدم وجود معنى مطلق لعبارات مثل الخير والشر، وبنى الأخلاق كلها على أساس علمي، وربما على أساس نظرة آلية إلى الطبيعة البشرية من خلال النزوع إلى حفظ الوجود واستمراره. وهذا هو ما فعله اسبينوزا في ميدان السياسة أيضاً: فقد أزال قيم الخير والشر من هذا الميدان أيضاً، ولم يقل بحق أو واجب مطلق، بل إن جميع هذه التعبيرات المعيارية ينبغي أن ترد إلى الأصل الموازي للنزوع إلى حفظ الوجود واستمراره، أعني إلى القوة. فالحق في السياسة يرتد إلى القوة. ولكن مثلما كان رد القيم الأخلاقية التي يُفترض أن لها وجوداً مطلقاً، إلى أصلها الطبيعي، مؤدياً إلى فهم علمي أفضل لمنشأ هذه القيم، فكذلك كان هذا التفسير الطبيعي لأصل الاجتماع البشري مؤدياً في نظره إلى فهم أفضل لأسس السياسة، دون ضياع للالتزامات الحالية للأفراد تجاه الدولة.

٢ ــ تتسم فكرة الحق الطبيعي عند اسبينوزا بأنها فرض نظري إلى حد ما. فهو يعترف بأن قوى الإنسان ــ التي تمتد بقدرها حقوقه ــ تقل طالما كان هناك أفراد آخرون يخشاهم، وطالما كان لكل من هؤلاء الأفراد حقوق مثله[١٣]. وإن مجرد اعترافه في مقدمة البحث السياسي بأن «الناس قد فطروا على ألا يستطيعوا العيش دون قانون عام ما»[١٤]، لينطوي ضمناً على تأكيد الحالة المدنية على حساب الحالة الطبيعية، وعلى أنه كان يؤمن بأن الحالة الطبيعية هي، إلى حد ما، نوع من الفرض النظري الذي يكمل بناء المذهب فحسب.

٣ ــ ولقد دافع اسبينوزا مراراً عن الفكرة القائلة إن الإنسان حيوان اجتماعي، وهي فكرة لاتتمشى مع الصورة المتطرفة لنظرية الحق الطبيعي كما تتمثل عند فيلسوف مثل هُبز. فالقول بأن الاجتماع صفة أساسية في طبيعة الإنسان يتنافى إلى حد بعيد مع أساس فكرة الحق الطبيعي ذاتها. ولايقتصر اسبينوزا على ذلك، بل إنه يشيد على الدوام بالحالة المدنية أو القانونية ويمتدحها، ويرى أنها تؤدي إلى تهذيب الطبيعة البشرية ذاتها، ويكاد يقول إنها تخلق فيه طبيعة ثانية.

---

(١٣) T.P. II, 15.

(١٤) مقدمة «البحث السياسي»، القسم الثالث.

فالإنسان في ظل الحالة المدنية لايعود في نظره ذلك الحيوان المقهور الذي قال به هُبز، وإنما يتمكن من قهر الظروف الخارجية التي تحد من قدرته وفاعليته، ويتسع نطاق حريته بفضل تضامنه مع الآخرين. ومن المؤكد أننا إذا ربطنا بين هذه النظرية وبين فكرة الانفعالات عند اسبينوزا، لكان من الواضح أن الحالة الطبيعية، بما فيها من خضوع تام للانفعالات التلقائية، تمثل حالة عبودية الإنسان، على حين أن الحالة المدنية، بما فيها من ضبط لهذه الانفعالات وتنظيم لها، تسهم إلى حد بعيد في تحرير الإنسان من هذه العبودية. وهكذا يكون التنازل عن الحق الطبيعي ـ النظري ـ دعمًا للحقوق الفعلية للإنسان.

٤ ـ وأخيراً، فهناك دلائل على أن الدولة عند اسبينوزا ليست مجموع إرادات الأفراد أو محصل هذه الإرادات، وليست سلطتها ناتجة عن الجمع بين سلطات الأفراد، وإنما هي حقيقة تتجاوز هذا كله. ومنذ اللحظة التي يعلن فيها اسبينوزا ضرورة تنازل الدولة، بدورها، عن حقها المبني على القوة في سبيل الخضوع لحكم العقل، منذ هذه اللحظة يجعل من الدولة كياناً له سلطته المعنوية الخاصة التي تطاع لذاتها لامن أجل كونها مجموعاً لسلطات الأفراد. فالدولة حين تتبع حكم العقل تصبح أقدر على حفظ مصالح أفرادها ووجودهم منها لو اعتمدت على القوة. وقد إعترف جيركه **Gierke** نفسه بهذه الحقيقة بعد أن كان قد أنكرها في بادىء الأمر.(١٥).

* * *

ومن المؤكد أن إشارة اسبينوزا إلى ضرورة جعل حكم العقل هدفاً لسياسة الدولة، قد حتمت عليه أن يضع شروطاً دقيقة للحاكم أو للهيئة الحاكمة في الدولة. ذلك لأن هناك أنواعاً معينة من نظم الحكم لاتستطيع بطبيعتها أن تسترشد بالعقل، وإنما تبني سياستها على الانفعالات والاستجابات التلقائية فحسب. ولايتوقع اسبينوزا أن يكون في استطاعة اي حاكم أن يسترشد بالعقل وحده، فهذا حلم يستحيل تحقيقه، ولكنه يضع مع ذلك بعض الشروط التي تكفل الاقتراب من تحقيق هذه الغاية بقدر الإمكان. وأهم هذه الشروط هو وجود الضوابط: فنظام الحكم الذي يعتمد على أمانة الحكام فحسب لايمكن أن يكون مستقراً(١٦)، ولابد أن ندرك أن الضعف البشري حقيقة واقعة. وإذن فعن طريق الضوابط الدقيقة،

(١٥) قارن بين رأي «جيركه» في ص١٠٦ من كتابه The Natural Law (op. cit.) وبين رأيه الوارد في الملاحظات التي أضافها إلى الكتاب في عهد متأخر (ص٣٠٦).

(١٦) T P (Inter). § 6.

التي تمنع الاستبداد في الرأي أو الانقياد للانفعال، يمكننا أن نتلافى العيوب التي يتعرض لها أي حاكم بطبيعته.

وعلى هذا الأساس دافع اسبينوزا بقوة عن الدولة الديمقراطية، وأكد أن النظام الديمقراطي هو الذي يكفل للفرد أعظم قدر من الحرية، ويكفل للقوانين الاقتراب من العقل السليم. ففي الديمقراطية لايُخشى من سيطرة الأوامر اللامعقولة، إذ أنه كلما ازداد عدد المشتركين في الحكم قل احتمال ظهور الرغبات اللامعقولة، وأمكن ضبط الانفعالات الهوجاء بسهولة. وهو يؤكد أن إطاعة الفرد لمثل هذه الدولة تزيد من حريته، ولاتنقصها على الإطلاق: «ففي الدولة أو المملكة التي تكون فيها إرادة الشعب كله، لا إرادة الحاكم، هي القانون الأعلى، لايصبح المرء عبداً إذا ما أطاع السلطة العليا... وإنما يصبح مواطناً. وعلى ذلك، فأكثر الدول تحرراً هي تلك التي تُبنى قوانينها على العقل السليم، بحيث يستطيع كل فرد فيها، إذا شاء، أن يكون حراً... فالأطفال، وإن يكن عليهم أن يطيعوا أوامر والديهم، ليسوا مع ذلك عبيداً: إذ أن أوامر الوالدين تستهدف عادة مصلحة الأطفال»(١٧). ويؤكد اسبينوزا في مواضع عديدة رفضه للنظام الملكي، ولكنه على ما يبدو كان يدرك أن هذا النظام لا مفر منه في كثير من البلدان في ذلك العصر، فحاول أن يخفف من أضراره بقدر الإمكان، وكرس لذلك الفصل السابع من البحث السياسي الذي دعا فيه إلى وجود مجلس كبير إلى جانب الملك، في الدول التي ينبغي أن تأخذ بالنظام الملكي، وحاول أن يمزج المَلَكية بنظام شبه ديمقراطي يضمن الاستماع إلى صوت العقل بقدر الإمكان. ومع ذلك فحتى في هذا الشكل الدستوري الأخير للنظام الملكي، تظل الديمقراطية ــ أي حكم الشعب عن طريق ممثليه ــ مفضلة عنده دائماً.

ومن المؤكد أن اسبينوزا كان يجعل للدولة، بوصفها نظاماً سياسياً، مسؤولية كبيرة في توجيه رعاياها في الطريق السليم. فهو لم يكن من أولئك الفلاسفة الذين يقللون مسؤوليات الدولة إلى الحد الأدنى، وإنما أكد بالفعل أنه، منذ اللحظة التي يتنازل فيها الأفراد للدولة عن بعض حقوقهم في سبيل تحقيق المزيد من الحرية بفضلها، تصبح الدولة هي المسؤولة عن المستوى الأخلاقي والاجتماعي لمواطنيها، وإذا ظهر أي انحراف عام في سلوك هؤلاء المواطنين فمن الواجب أن تلام عليه الدولة ذاتها، لا الأفراد: «... فمن المؤكد أن الفتن والحروب وكسر القوانين أو خرقها لاينبغي أن تعزى إلى وجود الشر في الرعايا بقدر ما تعزى إلى سوء حالة

(١٧) TTP. p. 206.

نظام الحكم ذاته. ذلك لأن الناس لم يخلقوا صالحين لأن يكونوا مواطنين، وإنما ينبغي أن يُجعلوا صالحين لذلك. وفضلا عن ذلك فإن انفعالات الناس الطبيعية واحدة في كل مكان، فإذا ما استشرى الفساد في مكان ما، وازدادت الجرائم انتشاراً في دولة دون الأخرى، فلا بد أن الأولى لم تمض في عملية توحيد رعاياها كما ينبغي، ولم تضع قوانينها ببعد نظر كاف؛ وبذلك تكون قد اخفقت في استخدام حقها في ممارسة الحكم[١٨]».

الموقف السياسي العام لاسبينوزا

ليس البحث في موقف اسبينوزا السياسي من الموضوعات الهينة، إذ أن آراء اسبينوزا الصريحة لاتُكتشف إلا بعد قدر غير قليل من البحث والمقارنة. وفضلا عن ذلك فقد اشتهر عنه وقتاً طويلاً أنه كان منعزلا معتكفاً لا شأن له بالصراع السياسي الحقيقي الدائر في عصره، ولم يبدأ الباحثون في الكشف عن غوامض حياته العملية إلا في وقت غير مبكر من القرن الحالي. وبعد ذلك تضاربت الآراء إلى حد بعيد عن الموقف الحقيقي الذي كان اسبينوزا يقفه من مختلف التيارات السياسية في عصره، وكان هذا التضارب راجعاً في المحل الأول إلى رغبة كثير من الباحثين في تفسير اسبينوزا من خلال الاتجاهات السياسية السائدة في عصورهم، لا في عصره هو.

ونستطيع أن نتخذ نقطة بداية بحثنا من آراء ديزانتي **Desanti** الذي قدم تفسيراً ماركسياً لفلسفة اسبينوزا، ولاسيما النواحي السياسية فيها. فهو يرى أن اسبينوزا لم يكن بمعزل عن التيارات السياسية في عصره، ويميل إلى القول بأنه كان على اتصال بالهيئات البورجوازية الحاكمة في عهد يان ديفيت الجمهوري. ويحلل ديزانتي النص الذي بدأ به اسبينوزا البحث اللاهوتي السياسي، والذي يتحدث فيه اسبينوزا عن ضرورة صيانة الحرية السائدة في العصر الجمهوري القائم والدفاع عنها، قائلا إن هذا النص يكشف عن مدى ارتباطه بالأفكار السائدة في الجمهورية التجارية[١٩]. وسوف نورد هذا النص لكي يكون بحثنا هذا قائماً على أساس ملموس: «لما كان قد قُدّر لنا أن نحظى بهذا الخير العميم، وهو أن نحيا في جمهورية يتمتع فيها كل شخص بالحرية الكاملة في الحكم وتمجيد الله على حقيقته، وينظر فيه الجميع إلى الحرية على أنها أنفس وأغلى ما يملكون، فقد رأيت أنني لا

---

(١٨) T P. V, 2.

(١٩) Desanti: Intr. à La Phil. (op. cit.) p. 147.

أكون جحوداً ولا أكون قد بذلت جهداً عقيماً إذا ما أثبت أن هذه الحرية يمكن أن تمنح دون خطر على التقوى والدولة، بل إن القضاء عليها يستتبع حتماً القضاء على سلام الدولة وعلى التقوى». ومن هذا النص يستنتج ديزانتي أن اسبينوزا كان حريصاً على سلامة الدولة حتى تثرى المؤسسات التجارية البورجوازية، وأن دعوته إلى استتباب النظام معناها الإبقاء على النظام القائم والقضاء على الروح الثورية، أما الدعوة إلى التقوى فيقصد منها التهدئة الدينية للنفوس لنفس الغرض[٢٠]. وهكذا لخص الوضع السياسي والطبقي لاسبينوزا بأنه وضع شخص «متضامن مع الطبقة المسيطرة[٢١]». التي يحددها بأنها هي «البورجوازية التجارية والمالية والاستعمارية» التي كانت تسعى أولا وقبل كل شيء إلى حفظ أنظمتها ومصالحها الخاصة[٢٢].

هذا التفسير في نظرنا قائم على فهم ناقص لجميع أطراف فلسفة اسبينوزا. وليس خطأ المؤلف، في نظرنا، راجعاً إلى محاولته إيجاد تفسير طبقي لتفكير اسبينوزا السياسي، وإنما هو يرجع إلى أن هذا التفسير مبني عنده على معطيات غير كافية وغير دقيقة، وبالتالي يتحتم أن يكون باطلاً. ونستطيع أن نوجه إليه الانتقادات الآتية:

١ ـ فالمؤلف يفهم كثيراً من ألفاظ اسبينوزا ومصطلحاته فهماً حرفياً. وهكذا يفوته السر الحقيقي لتفكير اسبينوزا. فهو مثلا، حين يقول في مواضع متعددة من كتابه بوجود تناقض أساسي في فلسفة اسبينوزا يعكس تناقض المجتمع الذي عاش فيه، ويحدد هذا التناقض بأنه يتمثل في المزج بين الاتجاه العلمي والاتجاه الصوفي، يخطىء إذ يتبع طريقة الفهم الحرفي لفكرة الله عند اسبينوزا، وهذا الخطأ وحده كفيل بتقديم صورة باطلة لكل جوانب هذه الفلسفة. ونستطيع أن نجد في تفسير النص الذي قدمناه من قبل مثلاً جزئياً لهذا الخطأ العام: فهو يفسر فكرة التقوى التي وردت في هذا النص بأنها تعبير عن التهدئة، بينما كان المعنى الحقيقي لهذه الفكرة، كما رأينا من قبل، هو التعاطف أو حب الجار، وهو معنى مخالف تماماً لتفسير المؤلف. هذا فضلاً عن أن وصف كتاب ثوري مثل البحث اللاهوتي السياسي بأنه يرمي إلى تهدئة الناس أو تخدير روح الثورة فيهم عن طريق التقوى فيه إغفال تام لكل ما في هذا الكتاب من أصالة.

---

(٢٠) Desanti, op. cit. p. 147-148.

(٢١) Ibid P. 153.

(٢٢) Ibid. p. 152

٢ ـ عندما تحدث اسبينوزا في آخر النص السابق عن عدم تعارض الحرية مع مصلحة الدولة أو سلامتها، فمن المؤكد أنه كان يضع مبدأ عاماً، ولم يكن يتحدث عن الدولة التي عاش فيها على التخصيص. وهذا واضح كل الوضوح من نص الكتاب نفسه: فكل ما أراده هو أن يقطع الطريق على الحجة القائلة إن منح الحريات قد يهدد أمن الدولة، أو يقضي على التقوى، ويثبت أن الدولة التي تمنح الحرية لرعاياها تستطيع أن تكون أكثر اطمئناناً على أمنها، وأن التقوى فيها ـ بمعناها الخاص عنده، وهو حب الجار أو التعاطف بين الناس ـ لن تتأثر على الإطلاق. فلم يكن اسبينوزا يرمي إلى أن يدافع عن الدولة التي عاش فيها إلا من حيث هي تقبل مبدأ الحرية وتعترف به فحسب.

٣ ـ هناك شراح آخرون لايقلون عن المؤلف إيماناً بالتفسير الاقتصادي الاجتماعي ـ مثل «فوير Feur» ـ أكدوا أن اتصالات اسبينوزا كانت كلها مع أحرار الفكر في عصره، وأن إعجابه بديفيت كان راجعاً إلى أن هذا الأخير كان يمثل أعلى ما يمكن أن تصل إليه الروح التقدمية في ذلك العصر. ولم يكن هذا الإعجاب مع ذلك مطلقاً، بل إن اسبينوزا قد انتقد نظام ديفيت ضمناً في انتقاده للأرستقراطية في كتاب البحث السياسي، وأظهر ميلاً واضحاً إلى إيثار الديمقراطية عليه. بل إن هناك فلاسفة ماركسيين آخرين يستنتجون من المعطيات ذاتها نتائج مضادة: فيرون أن اتصال اسبينوزا بالطبقة البورجوازية الناشئة هو الذي أدى به إلى «التخلي عن النزعة الغائية، وعن المثالية وعن التعلق بالعالم الآخر، والصوفية، وهي النزعات التي تميزت بها العصور الوسطى، وإلى إعلان شمول قوانين الطبيعة، والحتمية العلية الضرورية، وواحدية الجوهر الأزلي اللامتناهي» ويؤكدون أن اسبينوزا قد عبر عن المصالح البعيدة لا المصالح العاجلة لهذه الطبقة، مما جعل أفرادها يشكون في تعاليمه ويناصبونه العداء[٢٣]. وفي هذا التفسير يستحيل أن يقال إنه كان يسعى إلى تخدير روح الثورة في الناس عن طريق الدفاع المباشر عن النظام القائم أو السلطة الدينية.

٤ ـ وأخيراً، فإن مادلين فرانسيس، وهي من أكثر الباحثين تعمقاً في الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية لحياة اسبينوزا، تبدي شكها في أن يكون اسبينوزا قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بحزب يان ديفيت الجمهوري أو جعل من فلسفته تبريراً فكرياً له، وكل ما في الأمر أنه رأى في ذاك الحاكم أصلح من يوجد،

---

(٢٣) Kline: Spinoza in Soviet Philosophy (op. cit.) p. 19.

وحاول أن يأتي في كتاباته بأفكار قد تساعد على تقوية الاتجاهات السليمة لديه[٢٤].

وفي رأينا أن اسبينوزا، إذا كان في الفترة الأولى من حياته قد اندمج بالفعل في حياة التجارة والأعمال، فإنه منذ اللحظة التي تخلى فيها طوعاً عن هذه الحياة ليتفرغ للتفكير الفلسفي، وأكد صراحة أن السعي وراء المال عائق في وجه حرية التفلسف، وتنازل بمحض اختياره عن تجارته الناجحة الموروثة، واحترف مهنة يدوية يرتزق منها، منذ هذه اللحظة ينبغي أن يقال إنه قد تخلى تماماً عن قيم التجار وأعلن احتقاره لها، وأخذ تفكيره يسير في طريق متحرر من قيود المصالح السائدة. ولنتأمل مغزى العبارات المشهورة التي استهل بها كتاب **إصلاح العقل**، والتي أعلن فيها سأمه من الحياة الاجتماعية في عصره. فمثل هذه العبارات لايقول بها شخص راضٍ عن قيم عصره أو يريد أن يجعل من نفسه مدافعاً عنها، وإنما هي قطعاً كلمات ثائر على الظروف المحيطة به. وهنا تظهر لنا حملته على عبودية الإنسان وخضوعه للانفعالات في ضوء جديد: فقد كان اسبينوزا يربط دائماً بين الانفعالات وبين الأسباب أو القوى الخارجية، وبذلك تكون محاولة إخضاع الانفعالات للعقل هي ذاتها تعبير عن محاولته قهر الواقع الخارجي، أو التخلص من تأثيره، عن طريق الذهن، وهي الوسيلة الوحيدة التي كانت في متناول يده.

وعلى أية حال فلسنا في حاجة من أجل إثبات هذا الرأي إلى الاستنتاجات، لأن اسبينوزا قد أكده صراحة في مواضع متفرقة، من أوضحها دلالة ما قاله في رسالته رقم ٤٤ إلى صديقه جارج جلز **Jarig Jelles**. ففي هذه الرسالة يحدث اسبينوزا صديقه عن كتاب قرأه بعنوان «الإنسان السياسي» Homo politicus ويحمل على الكتاب بشدة لأن مؤلفه كان ينظر إلى الثروة والجاه على أنهما الخير الأسمى، ويستحل في سبيل بلوغهما كل الوسائل، من غش وخداع ونفاق وامتهان للأخلاق. وبلغ من سخط اسبينوزا على الكتاب أنه فكر في أن يؤلف كتيباً ينتقد فيه المؤلف بطريقة غير مباشرة (وهي طريقته المألوفة في التعبير عن آرائه)، ويثبت فيه تعاسة الطامعين في الثروة والجاه، ويبرهن في النهاية على أن الجشع يودي حتماً بالأمم. وفي هذه الرسالة يقول عبارات لها دلالتها البالغة: «لكم كانت تأملات طاليس الملطي أسمى وأرفع من أفكار هذا الكاتب! لقد قال طاليس إن كل الأشياء مشاع بين الأصدقاء، وأن الحكماء أحباء الآلهة، وأنه لما كان الآلهة يملكون كل شيء، فإن الحكماء، بدورهم يملكون كل شيء. وبالاختصار، فهذا الحكيم العظيم قد أثرى نفسه إلى أبعد حد باحتقاره الكريم للثروة، لا بالسعي الملحّ

(٢٤) Œuvres (Edition de La Pléiade), p. 971.

وراءها. ومع ذلك فقد أثبت في موضع آخر أن الحكماء إذا لم يكونوا أثرياء، فذلك لأنهم قد اختاروا ذلك طوعاً ولم يضطروا إليه رغما عنهم.» فهل يجوز أن تعد هذه الأراء، التي تشيد بجعل الأشياء مشاعا بين الأصدقاء، وتحتقر الثروة والسعي وراءها إلى هذا الحد، معبرة عن مصالح طبقة التجار البورجولزية؟!

من الواضح أن بين تفكير اسبينوزا وبين أشد المذاهب المعاصرة تقدمية عناصر مشتركة كثيرة لاتقبل الجدل. من هذه العناصر ـ بالإضافة إلى الحملة على قيم التجار ـ كراهية الحرب: وهو يعبر عن آرائه الحقيقية في هذا الصدد في رسالتيه رقم ٢٨ و٣٠ إلى أولدنبرج. والأمر الغريب أنه كان، هو وأولدنبرج، ينتميان على الأرجح إلى طرفي النزاع الدائر، ومع ذلك كانا يتبادلان الأفكار في الأمور العلمية ويسخران من الحرب الناشبة ويعبران بكل وضوح عن إيمانهما بالسلام وعدم جدوى الحروب التي لاتعبر إلا عن ضعف الإنسان. بل لقد علل اسبينوزا الحرب الدائرة عندئذ تعليلاً حديثاً، فرأى أنها ترجع إلى الرغبة في الإثراء المادي. وعندما بحث في البحث السياسي عن وسيلة لإنهاء الحروب، اقترح أن يمنح الحكام في زمن السلم مرتبات تزيد على ما يحصلون عليه أثناء الحرب![٢٥]

وأخيرا، فإن الاضطهاد الذي لحق اسبينوزا ومذهبه الفلسفي أثناء حياته وبعد وفاته على الأخص، والظاهرة التي شاعت في الأجيال التالية له مباشرة، وهي توجيه تهمة الاسبينوزية جزافاً لكل مذهب فيه مسحة من التجديد، أو من الانحراف عن عقائد الكنيسة، أو لأي نوع من الخروج عن السلطة السائدة، يكشف لنا عن تشابه آخر قوي بين فلسفة اسبينوزا وبين المذاهب الاشتراكية في عصرنا، بما تلقاه من اضطهاد في كثير من الأوساط المدافعة عن النظم الاقتصادية والفكرية التقليدية.

فتهمة الاسبينوزية كانت بدورها ـ كما أشار بيل **Bayle** في قاموسه المشهور ـ توجه إلى جميع الثائرين على تقاليد الكنيسة، ولكن نطاقها قد اتسع في القرن الثامن عشر حتى أصبحت تنسب إلى كل معارض للنظم القائمة، وحتى اضطر مشاهير المفكرين في الجيل التالي إلى التبرؤ من اسبينوزا وتفنيده علنا، بسبب ودون سبب، استرضاء للسلطات القائمة. ولاشك أن هذا التاريخ المعروف للاسبينوزية يجعلنا نرفض تماما كل تفسير لها بأنها كانت مهادنة للسلطات الحاكمة، بما لها من مصالح تجارية، ولاسيما إذا جاء هذا التفسير من مفكر ينتمي إلى مذهب صادف أصحابه ظروفاً تماثل إلى حد بعيد ما مر باسبينوزا من الظروف.

(٢٥) T P. VIII, 31.

الفصل الثامن: اسبينوزا واليهودية

الآراء المختلفة في مصادر تفكير اسبينوزا

ينبغي أن نشير منذ البداية إلى أن المنهج الذي اتبعناه في تفسير فلسفة اسبينوزا يؤدي إلى نظرة جديدة كل الجدة إلى مشكلة المؤثرات المختلفة في فلسفته. فهذا المنهج مبني على محاولة إيجاد تفسير متسق لهذه الفلسفة، وهي محاولة لاُنحجم فيها عن الفرض الذي خشي الكثيرون أن يقولوا به ــ وإن يكن البعض قد لمحوا إليه ــ وهو أن اسبينوزا كان يتعمد استخدام لغة لاهوتية مدرسية ليخفي معانيه الثورية التي تقف مع المجال اللاهوتي والمدرسي على طرفي نقيض. وقد مضينا في تطبيق هذا الفرض من البداية إلى النهاية، وأدى هذا التطبيق إلى اختفاء التناقض الصارخ الذي نُسب إلى اسبينوزا في كثير من الأحيان، وإلى ظهور فلسفته في صورة مذهب فكري محكم يؤمن كل الإيمان بالعلم ويستبعد تماماً كل عنصر غائي أو فوق الطبيعي، حتى في الحالات التي يبدو فيها موغلاً في الصوفية. ومن المؤكد أن النتائج الناجحة التي يؤدي إليها تطبيق الفرض هي وحدها دليل قوي على سلامة الفرض ذاته، فضلاً عما يستند إليه الفرض أيضاً من أدلة مباشرة مستمدة من كتابات اسبينوزا وظروف حياته وعصره. ولابد في بحث مبني على الفرض القائل إن الشكل الظاهري لكثير من كتابات اسبينوزا لايعبر عن معانيها الحقيقية، من أن تتخذ مشكلة المؤثرات التي يرد إليها تفكيره دلالة جديدة كل الجدة. ذلك لأن الطريقة المتبعة في رد تفكير اسبينوزا إلى مذاهب معينة سابقة عليه، هي الكشف عن أوجه شبه بين قضايا معينة لديه، وبين قضايا أخرى في هذه المذاهب، أو بين ترتيب العرض عنده وترتيبه في كتابات أصحاب هذه المذاهب (وهذا هو ما فعله ولفسون بتفصيل مرهق في كتابه فلسفة اسبينوزا).

ولكن هذا التقريب يتعلق، كما هو واضح، بالشكل الظاهري لكتابات اسبينوزا. وقد كان اسبينوزا يستخدم بالفعل في كتاباته ألفاظ المدرسيين وتعبيرات العصور الوسطى وقضايا الفلاسفة اليهود القدماء والعبارات اللاهوتية المألوفة. ولكن هذا كله لايعدو أن يكون متعلقاً بالوجه الظاهري لكتاباته. أما المعاني الحقيقية لهذه الكتابات فكانت تدور في مجال مختلف تماماً، مجال جديد كل الجدة بالنسبة إلى كل ما عُرف في هذه التيارات التي يُفترض أنه تأثر بها.

ونستطيع أن نقول إن اسبينوزا قد تعمد هذا التأثر الشكلي الظاهري. ويبدو في رأينا أنه عندما أراد أن يدون أفكاره العلمية التي تعد ثورية حقاً بالنسبة إلى العصر الذي عاش فيه، قد تساءل: كيف أعبر عن هذه الأفكار الجريئة بأقل الأساليب استفزازاً لأصحاب النزعات التقليدية ولرجال الدين؟ وكان الجواب الواضح هو أن أفضل الوسائل هي اتباع نفس الأسلوب الذي اعتاد هؤلاء أن يكتبوا به. وهكذا كان لابد له من بذل مجهود مضاعف: أي أن يكتب بأسلوب ظاهره لاهوتي، ويحتفظ في نطاق هذا الأسلوب ذاته بكل المعاني الانقلابية التي تضمنتها فلسفته الخاصة. وهذا يفسر لنا الجهد المضني الذي بذله في صياغة كتاب الأخلاق وترتيب قضاياه واحدة بعد الأخرى على النحو الذي يفي بهذين الغرضين معاً. وعلى هذا الأساس فإن الجهود التي يبذلها معظم شراح اسبينوزا في سبيل تتبع الأصول التي استمدت منها فلسفته ما هي إلا جهود تتعلق بشكل كتاباته فحسب وكل ما يحرزونه في هذا الصدد من نجاح لايدل على براعة على الإطلاق، إذ أنه قد تعمد أن يقرب كتاباته من كتابات الآخرين بقدر استطاعته، في الوقت الذي كان يعلم فيه أن هدفه مختلف تماماً عن كل ما قالوا به. وإذن فلا بد، تبعاً لتفسيرنا هذا، من أن تتضاءل إلى حد بعيد أهمية مشكلة المؤثرات في تفكيره.

وقد أرجع بعض الشراح فلسفة اسبينوزا إلى ديكارت، ورأوا أن موقع اسبينوزا في عالم الفكر هو موقع فيلسوف ينتمي إلى المدرسة الديكارتية أو إلى الفترة الديكارتية في تاريخ الفلسفة. وهذا الرأي يرجع، على الأرجح، إلى هيجل، الذي قال في مستهل بحث له عن اسبينوزا إنه «قد سار بالمبدأ الديكارتي حتى آخر نتائجه المنطقية.»[1] ومع ذلك فقد بينا من قبل أن قضاء اسبينوزا التام على ثنائية المادة والروح، وإنكاره بالتالي ثنائية الله والطبيعة، واستبعاده كل نوع من الغائية (التي استبقى ديكارت عناصر منها في فلسفته النظرية، وإن يكن قد استبعدها بدوره في نظرياته العلمية الميكانيكية)، فضلا عن تحديد موقفه من السلطة الدينية تحديداً

(١) Hegel: Lectures on the Hist. of Phil. (op. cit.) Vol. III, p. 252.

أوضح وأجرأ كثيراً من ديكارت ـ كل ذلك يجعل من المحال أن يكـون تأثـير ديكارت هو التأثير الحاسم لديه، وإن كان من المستحيل في ذلك العصر، بطبيعة الحال، أن يتجاهل أي مفكر شخصية ديكارت الضخمة في عالم الفلسفة. وهكذا رأينا هيجل نفسه يضيف إلى تأثير ديكارت مؤثرات أخرى شرقية، هي المؤثرات اليهودية. ولقد سبق أن اقتبسنا رأي لاشيزري **Lachièze-Rey** الذي انتهى من دراسته المقارنة إلى القول بضآلة أهمية المؤثرات الديكارتية في فلسفة اسبينوزا. ونضيف إلى ذلك، في هذا المجال، قول هفدنج: إن اسبينوزا لم يكن ديكارتياً على الإطلاق، ولكنه تعلم الكثير من ديكارت، وانتفـع من كثير من أفكـاره، كما استخدم مصطلحه الفلسفي إلى حد معين.»[٢]

ومع ذلك فمن المؤكد أن محاولة التقريب بين اسبينوزا وبين ديكارت تعد أمرا مشروعاً بالقياس إلى المحاولات الأخرى التي تبذل للتقريب بين اسبينوزا وبين مذاهب فلسفية أو دينية أخرى لاتوجد بينه وبينها أية صلة حقيقية. فبين اسبينوزا وديكارت يوجد على الأقل ذلك العالم الجديد الذي اكتُشف منذ عصر النهضة الأوربية، عالم الطبيعة الذي تغنى به الشعراء وتوغل فيه الفنانون دون خـوف واكتشف بقاعـه المـلاحـون المستكشفـون وبحث في أسـراره وقوانينه العلماء. ولكـن مـاذا نقـول في تلك المحاولات التي تبذل للتقريب بين فلسفة اسبينوزا ومذهب كالأفلاطونية المحدثة مثلاً؟ إنها ليست محاولات عابرة، بل هي تظهر لدى مجموعة من شراحه المتعمقين: منهم مثلا بـولوك **Pollock**[٣]، ومنهم بـروشـار **Brochard**، الذي يؤكـد وجود قرائن قوية على تأثر اسبينوزا بأفلوطين لأنهما معا «يتفقان على تصور الله على أنه علة فاعلة، وقوة تستمد المعلولات الكثيرة من ذاتها وبقدرتها الخاصة، وبفعلها المستمر تحتفظ الأشياء بوجودها... فمن الواضح أن فكرة القوة هي التي تخطر في أكثر الأحيان بذهنه في كل جوانب فلسفته».[٤] بل ويذهب إلى حد القول: «إن النفوس [عند اسبينوزا] تشارك في الذهن الإلهي، وتوجد فيه بالفعل، لامن حيث هي تكوّن النفس البشرية بوجه عام، وإنما من حيث هي نفوس فردية تعبر عن ماهية جسم معين. ومثل هذه النظرية موجودة لدى أفلوطين».[٥] ويتحدث موريس كوهن عن «التراث الأفـلاطوني المحـدث

---

(٢) H. Höffding: Hist. of Modern Phil. (op. cit.) Vol. I, p. 296.

(٣) Spinoza, His Life and Philosophy. (op. cit.) p. 272.

(٤) Brochard: Le Dieu de Spinoza in «Etudes...» (op. cit.) p. 365.

(٥) Ibid. p. 366.

العظيم الذي تشبّع به فكر اسبينوزا»[٦] وعن تمكن اسبينوزا من الاحتفاظ «بجميع القيم البشرية العظيمة للأفلاطونية المحدثة والروحية بوجه عام»[٧].

مثل هذه المحاولات للتقريب بين فلسفة اسبينوزا وبين الأفلاطونية المحدثة هي في رأينا محاولات ساذجة . فمن العبث إضاعة الجهد في تلمس أوجه شبه سطحية بينه وبين مثل هذه التيارات الفكرية، في الوقت الذي ينطق فيه محتوى فلسفته بالتنافر التام بين آرائه وبين مثل هذا المذهب الحافل بالغائية وتشبيه الطبيعة والعالم بالإنسان وكراهية العلم والمعقولية. وإذا كانت هذه المحاولات تبذل من أجل إثبات العلم أو سعة الاطلاع، فإن ذلك يتم قطعاً على حساب العقل والمنطق السليم. ففكرة القوة التي اعتقد بروشار أنها طاغية في فلسفة اسبينوزا، هي أبعد التصورات عن ذهنه، لأنها تنطوي على نظرة إلى الكون من خلال الإنسان. ونظرية اسبينوزا في العلاقة بين النفس والجسم، وفي فكرة النفس بوجه عام، هي أبعد ما تكون عن تفكير أفلوطين، إذ كان كل هدف اسبينوزا هو أن يقضي على القول بكيان مستقل للنفس، كما لو كانت دولة داخل دولة. وأبعد الأمور عن ذهن اسبينوزا أن يقول بنفس كلية في الكون أو بغير ذلك من مظاهر تشبيه الكون بالإنسان. هذا إلى أن فكرة مشاركة النفوس الفردية في النفس الكلية كانت عند أفلوطين وسيلة لإثبات خلود النفس بالمعنى التقليدي الذي رفضه اسبينوزا رفضاً صريحاً قاطعاً. أما الجزم بأن اسبينوزا قد تشبّع بالأفلاطونية المحدثة فقول لايقوم عليه أي دليل، لأنه إذا كان قد تعرّف على هذا التراث من خلال من درسهم من مفكري العصور الوسطى، فليس معنى ذلك أنه قد تشبّع به أو آمن به على الإطلاق، بل إن كل الدلائل تدل على أنه قد نبذه في نفس اللحظة التي نبذ فيها المبادىء الأساسية لتفكير العصور الوسطى. وإنه لمن الغريب حقاً أن يقرب شارح ـ على أساس تشابه سطحي أو بناء على تفسيره الخاص لنصوص معينة ـ بين فيلسوف عقلي دقيق مثل اسبينوزا وبين مذهب آخر تتغلغل الغائية في كل جوانبه، ويحتشد بالأفكار اللاعقلية واللاعلمية، كالمبادىء أو العلل البذرية، والتعاطف الكوني، والقوى الخفية التي تزخر بها الطبيعة ـ أعني مذهباً لايمكن أن يقال عنه سوى أنه نكسة شديدة للمعقولية اليونانية واتجاهاتها العلمية السليمة.

* * *

ولكن هذه المحاولات كلها هينة إلى جانب محاولة أخرى كانت أوسع انتشاراً

(٦) The Intellectual Love of God (op. cit.) p. 334.

(٧) Ibid. p. 335.

بكثير، بذلها عدد كبير من شراح اسبينوزا اليهود ـ وإن لم يخلُ الأمر من بضعة مفكرين غير يهود ساروا في الاتجاه نفسه ـ للتقريب بين فلسفته وبين التراث اليهودي، بل للنظر إليه على أنه يمثل مظهراً رئيسياً من مظاهر ذلك التراث. هذه المحاولة لاتقوم، في رأينا، على سوء تفسير فحسب، بل هي مبنية أيضاً على سوء النية، وعلى استغلال متعمد للعلم في سبيل إرضاء نزعات عنصرية معينة، وهو أسوأ أنواع التشويه في البحث العلمي.

ويتفاوت هؤلاء الشراح في درجة وطريقة تقريبهم بين فلسفة اسبينوزا وبين اليهودية: فبعضهم يتجاهل معظم نصوص اسبينوزا ويركز اهتمامه على نص واحد أو نصين منتزعينْ من سياقهما، ليؤكد تأكيداً لاعقلياً قاطعاً أن اسبينوزا ظل مفكراً يهودياً من البداية إلى النهاية. وبعضهم الآخر لايصل ذهنه إلى هذا الحد من السطحية وضيق الأفق ـ وإن يكن لايقل عن الأولين تعصباً ـ فيحاول أن يتحايل على النصوص ويطوّعها لأغراضه الخاصة بطريقة فيها شيء من الدهاء، ولكن هدفها، آخر الأمر، هو أيضاً إثبات يهودية تفكير اسبينوزا على حساب الحقائق القاطعة. وسوف نعرض فيما بعد أمثلة عديدة لهذين النوعين من الشراح، ولكن ستصادفنا أمثلة أخرى غير قليلة لشراح كانوا هم أنفسهم من اليهود، ولكنهم لم يستطيعوا مسايرة الأنماط السابقة من المفكرين، وسلموا بأن تفكير اسبينوزا لايمكن أن يعد جزءاً من التراث اليهودي على الإطلاق.

وسوف نبدأ بحثنا بالواقعة الأساسية في هذا الموضوع وهي واقعة طرد اسبينوزا من المجتمع الديني اليهودي، أي توقيع أحبار اليهود لعقوبة الحرم عليه، وهي واقعة يتجاهلها، أو يخفف من شأنها، معظم الشراح اليهود، وإن كانت قاطعة الدلالة: إذ أن اليهودية الدينية قد طردت اسبينوزا من صفوفها رسمياً؛ ولم يعبأ هو ذاته بهذا الطرد، بل بادر إلى تغيير اسمه من صيغته اليهودية باروخ إلى مقابله اللاتيني بندكتوس ولم يتراجع عن موقفه هذا إلى النهاية. لذلك كان من الضروري أن نبدأ بحثنا في العلاقة بين اسبينوزا وبين التراث اليهودي بإيضاح هذه الواقعة الرئيسية.

طرد اسبينوزا من الطائفة ا ليهودية

يناقش فوير **Feuer** الأسباب التي أدت إلى توقيع عقوبة الحرم على اسبينوزا، فيستبعد أن تكون تلك الأسباب دينية فحسب. فالاختلافات في المعتقدات اللاهوتية وحدها ليست في نظره تفسيراً كافياً لهذا الطرد: فقد قدمت إليه رشوة

لتغيير موقفه، ولو كانت المسألة خلافاً في العقائد وحدها لما حاولت الطائفة اليهودية تقديم هذه الرشوة إليه، فلا بد إذن أن الأمر كان متعلقاً بأفعال لا بعقائد. وهو يرى أن السبب الحقيقي لهذا الطرد هو نزعة اسبينوزا التحررية في آرائه السياسية الاجتماعية، وهي نزعة تعد خطراً على الاتجاه المحافظ بين رجال الدين اليهود. «فاسبينوزا كان ذا نزعة عالمية، يحتقر فكرة الشعب المختار. وقد اجتذبته، قبل كل شيء، الآراء الدينية المتحررة، وكانت آراؤه السياسية والاقتصادية مضادة تماماً لآراء قادة الطائفة اليهودية. فقد كان كبار اليهود ذوي نزعة ملكية، مخلصين لأسرة أورانج، وعلى علاقة طيبة بالحزب الكلفيني، وبحملة أسهم شركتي الهند الهولندية الشرقية والغربية. أما اسبينوزا فكان جمهورياً متحمساً، من أتباع يان ديفيت... وقد ارتبط بالجماعة السياسية التي دعت إلى فض الشركات التجارية الكبرى، وأعجب بالاقتصاد الجمهوري الذي انتقد الاحتكارات..»[٨] ويواصل فوير كلامه قائلا «لقد كانت الأخلاق التجارية متغلغلة في قيم كبار الطائفة اليهودية في أمستردام إلى حد أن أوامر البورصة كانت تقترب في سلطتها من الأوامر الإلهية، بينما كانت شركتا الهند الشرقية والغربية أشبه ما يكونان بالوسائط الإلهية المختارة»[٩]. «ولقد كان في وسع قادة يهود أمستردام أن يتسامحوا مع الخلاف اللاهوتي، ولكنهم لم يكونوا قادرين على التسامح مع شخص متحرر سياسياً واقتصادياً»[١٠] وقد بحث فوير بعد ذلك، تبريراً لرأيه هذا، في تاريخ حياة أفراد المجمع الديني اليهودي الذي حكم بطرد اسبينوزا، وانتهى إلى أنهم يمثلون مجموعة من أكبر أثرياء اليهود: منهم كبار حملة أسهم شركتي الهند الغربية والشرقية، والأعضاء البارزون في بنك أمستردام والبورصة، وكبار تجار البلاد ــ إلى جانب عدد من رجال الدين المتزمتين بطبيعة الحال.[١١]

والنتيجة الواضحة التي تُستخلص من هذا التحليل هي أن اسبينوزا لم يطرد لعقائده وآرائه فحسب، بل طُرد أيضا لأن أفكاره الاقتصادية والاجتماعية كانت تهدد المصالح التجارية المسيطرة على يهود امستردام تهديداً مباشراً. وهذا تعليل طريف ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار، ولكنه لايعبر عن الحقيقة الكاملة: فمع اعترافنا التام بأن اسبينوزا لم يكن ذلك الناسك المنعزل عن مجرى الأحداث في مجتمعه، فلسنا نرى ما يدعو إلى الاعتقاد بأن اسبينوزا قد ساهم بالفعل في حركة

(٨) Spinoza and the Rise of Liberalism. p. 5.

(٩) Ibid. p. 6.

(١٠) Ibid. p. 5.

(١١) Ibid. p. 25.

عملية من شأنها تهديد مصالح اليهود المالية بالخطر. وحتى كتاباته ذاتها كان أخطر ما فيها هو فلسفتها العامة، وليس ما تتضمنه من آراء اقتصادية أو اجتماعية. ومن الجائز أن اسبينوزا كان في محادثاته الخاصة يعبر عن آراء من هذا النوع- بل أن هناك قرائن كثيرة تدل على أن آراءه الخاصة كانت على الأرجح من هذا النوع- ولكن لم تصل هذه الآراء أبداً، سواء في صورتها النظرية أو من حيث انتقالها إلى الواقع العملي، إلى حد تهديد المصالح القائمة. فاسبينوزا بالفعل لم يكن منعزلاً، ولكنه أيضا لم يكن ثائراً سياسياً أو مصلحاً اقتصادياً أو صاحب دعوة عملية إلى تغيير الأوضاع، وطالما أن الأمر قد اقتصر على أفكار خاصة، ولم ينتقل إلى حيز العمل التنظيمي الصريح، بل لم ينعكس على كتاباته ذاتها إلا بطريق غير مباشر، فمن الصعب أن نتصور أن تكون مثل هذه المخاوف الاقتصادية هي سبب طرده من الطائفة اليهودية.

وقد بحث كاتب يهودي آخر في الأسباب التي يحتمل أن يكون اسبينوزا قد طرد من أجلها من الطائفة اليهودية في مقال حديث العهد سنورد فيما يلي تلخيصاً له. وقد استند كاتب هذا المقال إلى وثائق عثر عليها حديثاً في إحدى مكتبات مانشستر بانجلترا(١٢). فقد كشفت هذه الوثائق عن وجود نزاع حاد بين يهود أمستردام في ذلك العصر، حول مسألة خلود العقل. ويستدل المؤلف من هذا النزاع على أن الجو الروحي اليهودي الذي نشأ فيه اسبينوزا كان معادياً للتفكير الفلسفي، وفي هذا الضوء ينبغي أن يُنظر إلى طرد اسبينوزا(١٣). ويشير المؤلف إلى أن هذه الوثائق عبرت بصراحة عن خوف رجال الدين اليهودي من أن يظن المسيحيون أنهم يتهاونون في أركان دينهم. ولم يكن ذلك في الواقع خوفاً من أن يكوّن المسيحيون رأياً سيئاً عن اليهود فحسب، بل كان أيضاً خوفاً من أن تتخذ السلطات المسيحية تدابير إيجابية ضد اليهود(١٤).

ويشرح مؤلف هذا المقال القانون الأساسي الذي كان مطبقاً في الدولة الهولندية على جميع اليهود، واسمه قانون Remonstrantie، الذي وضعه جروتيوس سنة ١٦١٨، وينص على وجوب اعتراف جميع اليهود البالغين أمام السلطات علناً بإيمانهم بإله واحد خالق حاكم للكون، تتوجب عبادته، وبموسى

---

(١٢) Jacob Teicher: «Why was Spinoza Banned?» in : The Menorah journal, Antumn - Winter, 1957.

(١٣) Ibid. p. 45.

(١٤) Ibid. p. 47-48.

والأنبياء، وبحياة أخرى يكافأ فيها المحسن ويعاقب المسيء. ومن مواد القانون أن كل يهودي ينكر ذلك يكون معرضاً لعقوبة الموت أو العقاب البدني حسب شدة الجريمة. ونص في حيثيات هذه المواد على أن المقصود هو ردع الملحدين الذين كانوا يظهرون من آن لآخر بين صفوف اليهود. ويؤكـد كاتب المقال أن السياسة التي كانت مطبقة بالفعل في العهد الجمهوري الذي طُرد فيه اسبينوزا كانت، رغم ذلك، سياسة متسامحة إلى حد بعيد؛ ومع ذلك كان الأحبار والربانيون في الطائفة اليهودية متمسكين بنص القانون يخشون أي انحراف عنه. وهكذا يرى أن المجمع اليهودي قد حكم على اسبينوزا بالطرد مخالفاً بذلك السياسة المتسامحة الجديدة للحكومة. وليس أدل على ذلك من أن ديفيت، الزعيم الجمهوري، قد منح اسبينوزا معاشاً بعد طرده، وأن الحكومة حرمت على المحافل اليهودية ممارسة حق فرض عقوبة الحرم بضع سنوات بعد ذلك[١٥].

وأخيراً ، يرى كاتب المقال أن السبب الذي أدى مباشرة إلى الطرد في الوقت الذي حدث فيه، هو أن مسألة إعادة اليهود إلى إنجلترا كانت موضوع بحث في تلك الفترة، وكان منسى بن إسرائيل، وهو رئيس المجمع الـذي حكم بطرد اسبينوزا، مهتمًا بنفسه بهذه المسألة، وسافر من أجلها إلى لندن للتفاوض فيها. وعلى ذلك «فقد كان من غير المعقول ألا يدرك كبار الطائفة اليهودية في أمستردام التأثير الذي يمكن أن يحدثه في إنجلترا تسامحهم مع الفلاسفة المعروفين بالمروق والهرطقة. إذ لم تكن انجلترا في ذلك الوقت متسامحة مثل هولندا مع هؤلاء الناس.»[١٦] ويرى كاتب المقال أن هذا العامل قد يكون هو الذي يعلل صمت اسبينوزا فترة طويلة بعد طرده من الطائفة اليهودية، إذ أنه لم يكتب البحث اللاهوتي السياسي إلا سنة ١٦٧٠، بعد أن تمت عودة اليهود إلى انجلترا واستقرارهم فيها[١٧]. أي أنه لم يشأ أن يزيد الطين بلة بإحراج مركز اليهود الهولنديين أثناء مفاوضاتهم مع الانجليز.

هذا التعليل المباشر، إذا كان صحيحاً، فإنه لا يُعفي الطائفة اليهودية من تهمة التعصب وضيق الأفق الشديدين. ومن الواضح من المقال الذي لخصنا نقاطه الرئيسية أن هذه الطائفة كانت تفوق الدولة الحاكمة ذاتها كثيراً في التعصب وخنق حرية الفكر، وأنها إذا كانت قد اضطهدت اسبينوزا ــ وأذلت من قبله أورييل

---

(١٥) Ibid. p. 55-56.

(١٦) Ibid. p. 59.

(١٧) Ibid. p. 60.

دا كوستا حتى دفعته إلى الانتحار ـ فقد كان ذلك راجعاً إلى مزيج من ضيق الأفق الذي جعلها ترفض أي رأي مخالف، ومن الخوف أو الجبن المفرط الذي جعلها تتوهم أن السلطات الحاكمة ستحمّلها جريرة ما يعلنه بعض أفرادها من الآراء المتحررة، فكانت تسارع إلى التبرؤ منهم خوفاً من أن تحل عليها النقمة، مع أن السلطات الحاكمة ذاتها كانت أوسع منها أفقاً إلى حد بعيد.

وليس من الظواهر الغريبة أن تعمل سلطة دينية ما على طرد مفكر ذي آراء مخالفة لها من صفوفها. وتغدو هذه الظاهرة أقل غرابة إذا كانت هذه السلطة هي المجامع الدينية اليهودية: فهنا تتكرر نفس الظاهرة المألوفة طوال التاريخ اليهودي، وهي مقابلة العداوة الخارجية بالمزيد من التعصب، بدلا من مقابلتها بالمزيد من التفاهم والسعي إلى القضاء على أسباب العداوة ذاتها. ويصل الأمر إلى حد ممارسة هذا التعصب على أفراد الطائفة ذاتهم لو بدر منهم أي ميل إلى الخروج عن تعاليمهم التي لايقبلها العقل السليم، وبذلك يمارسون نفس الاضطهاد الذي لايكفون عن الشكوى منه. وكما قال فوير: «فإن المأساة الحقيقية هي أن اليهود المضطهدين قد تشبعوا بعناصر من التعصب الذي يتمثل في مضطهديهم. وإن المرء ليمتلكه الأمل دائما في أن يسلك المظلومون مسلك الأبطال؛ ولكنه يصدم إذ يلمس مدى التشابه بينهم وبين من يضطهدونهم، ويدرك حقا أن الناس جميعاً على شاكلة واحدة»[١٨].

ولكن الظاهرة الغريبة حقاً هي أن يعمد اليهود في العصور التالية إلى إعادة تبني هذا المفكر الذي طردوه من بين صفوفهم، والذي اختلف معهم في الأسس الأولى لعقيدتهم وطريقتهم في الفكر والحياة، وتبرأ منهم مثلما تبرأوا منه، وغير اسمه اليهودي عمداً. فقد كان الأجدر بهم. في رأيي، أن يظلوا على عدائهم له إلى النهاية، ويأخذوا على عاتقهم مسؤولية الصراع الفكري معه مثلما فعلوا ذلك أثناء حياته، طالما أن نفس عقيدتهم، ونفس طريقتهم في الفكر والحياة، مازالت على ما هي عليه إلى حد بعيد. ولكن الذي حدث أن اسبينوزا أصبح، في عصر متأخر، وبعد أن أعيد اكتشافه في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر بوجه خاص، شخصية ضخمة في عالم الفكر ـ أصبح فيلسوفاً رفيع المكانة، بحيث يكون من المخجل أن يقال إن الطائفة التي كان ينتمي أصلاً إليها قد طردته واضطهدته، وتبرأت منه، وأنه قابل ذلك بموقف مماثل تجاهها، وبحيث يكون مما يشرف أية طائفة أن يُنسب إليها. وهكذا بدأت فجأة، بعد قرنين من وفاته، لم

(١٨) Feuer: Soinoza. (op. cit.) p. 32.

يحفل به خلالها اليهود، لأن مكانته في عالم الفلسفة لم تكن قد توطدت بعد ـ بدأت محاولة من أغرب المحاولات في تاريخ الفكر، اشتركت فيها مجموعة كبيرة من الشراح اليهود، لإعادة ضم اسبينوزا، طريد اليهودية، إلى صفوفها، وتحوير فلسفته على أعجب نحو بحيث تغدو في النهاية متأثرة باليهودية ومنتمية إلى تراثها!

وكان لابد لتحقيق هذا الغرض من التخلص، على نحو ما، من تأثير واقعة طرد اسبينوزا من الطائفة اليهودية. وهكذا عمل اليهود على الإقلال من أهيمة هذا الطرد: فقال جبهارت **Gebhardt** إن الحرم اليهودي يفترق عن الطرد الكاثوليكي (excummunication) في أن الأخير شامل يسري على كل زمان ومكان ما لم يُرفع، أما الأول فهو محلي ينطبق على المجتمع الخاص الذي يعيش فيه اليهودي، بحيث أنه إذا انتقل إلى مجتمع آخر فيه طائفة يهودية أخرى، تعين إصدار حرم جديد عليه. وأكد أن اسبينوزا خلال السنوات السبع التي عاشها في لاهاي لم يكن محرماً عليه الاختلاط بطائفتها اليهودية، وأن مرور ٢٥٠ عام (وقت كتابته هذا الكلام) على وفاة اسبينوزا يجعل ذلك الطرد غير ذي موضوع[١٩]. وكان ذلك رداً منه على خبر طريف أشار إليه في مستهل مقاله هذا، نشرته صحيفة برلينية، عند الاحتفال بمرور قرنين ونصف على وفاة اسبينوزا (أي سنة ١٩٢٧)، وقالت فيه إن طرد اسبينوزا مازال قائماً، وأن أحبار الطائفة اليهودية في أمستردام لم يرفعوا بعد حكمهم بطرده ولعنتهم عليه، وبذلك يعد اسبينوزا حتى ذلك الحين طريداً في نظر الطائفة اليهودية التي حرصت كل الحرص على أن تحتفل بعد هذه الفترة الطويلة بذكراه. وقد تلقفت هذا الخبر الصحافة الأوربية على أنه فضيحة عالمية وسخرت كثيراً من حرص اليهود على الاحتفال بذكرى طريدهم[٢٠].

وعلى هذا النحو ذاته يقلل باحث يهودى آخر، هو رخمان **Rakhman** من أهمية الطرد، فيقول: «إن هذا الطرد ليس على الإطلاق أمراً نادراً بين اليهود، ولاهو بالأمر المخيف بالقدر الذي يصوره به بعض الباحثين في صدد حديثهم عن طرد اسبينوزا. ففي التلمود يعاقب على الذنوب الآتية بالطرد: نقد أفعال الرباني (حتى بعد وفاته)، وإطلاق لقب مهين ثابت على صديق، وخرق قواعد الأخلاق الاجتماعية، وإيواء كلب مسعور، والحنث بيمين الله، الخ...»[٢١]

(١٩) Carl Gebhardt: «Spinozas Bann». in «Der Morgen». III Jahrg., 1927. § 146-148.

(٢٠) Ibid. S. 144.

(٢١) D. Rakhman: Spinoza and Judaism. in Spinoza in Soviet Philosophy. (op. cit.) p. 49.

وهكذا صوروا الأمر كما لو كانت مسألة الطرد عابرة لاقيمة لها، بل إن بعضهم حاول أن يتجاهل المسألة ويصرف عنها نظر القارىء، ويظهر ذلك بوضوح في كتاب ليون روث **Roth** عن اسبينوزا[٢٢]، إذ لم يشر فيها إلى واقعة الطرد إلا إشارة عابرة، ولم يحاول على الإطلاق أن يناقش دلالتها بالنسبة إلى ما يقول بوجوده من مؤثرات يهودية في تفكير اسبينوزا.

ومن الطريف أن بن جوريون قد ساهم بدوره في عملية الإقلال من أهمية واقعة طرد اسبينوزا من صفوف اليهود، وفي تأكيد انتمائه إليهم بأي ثمن، فقال في رسالة بعث بها إلى مؤلف كتاب **اسبينوزا والديمقراطية الغربية** في ٤ اكتوبر سنة ١٩٥٤، ونشرت في مقدمة الكتاب: «ربما كان لطرد اسبينوزا ما يبرره في ظروف العصر وذلك المكان... ولكن مثلما أن إدانة المحكمة الأثينية لسقراط لم تجعل من ذلك الفيلسوف اليوناني العظيم شخصاً غير يوناني، فإن طرد أحبار أمستردام في القرن السابع عشر لاسبينوزا لايمكن أن يحرم الأمة اليهودية من أعظم مفكريها وأكثرهم أصالة»[٢٣]. وهكذا ارتكب بن جوريون - في هذه الحالة أيضا - مغالطة واضحة عندما قارن بين إدانة سقراط التي لم تصدر إلا عن محكمة مدنية لا عن سلطة دينية، والتي لم تكن مسألة احتفاظ سقراط بجنسيته أو حرمانه منها موضوعاً فيها على الاطلاق، وبين هذا الطرد الديني الذي أعلنته أكبر سلطة يهودية في ذلك الحين، ولعنت فيه اسبينوزا وحرمت كتبه، وظل اسمه يُلعن بعد ذلك في الأوساط اليهودية حتى اتضح أنه مفكر عظيم، فانقلب الموقف رأساً على عقب.

وأخيراً، فقد أشار ياسبرز في كتاب حديث له إلى تقرب اسرائيل إلى اسبينوزا في ذكراه. فبعد مرور ثلاثمائة عام على طرد اسبينوزا (أي في سنة ١٩٥٦)، أرسلت إسرائيل إلى لاهاي حجراً تذكارياً من الجرانيت مهدى إلى ذكرى اسبينوزا، وكتبت عليه **أهلُك Dein Volk**. ويعلق ياسبرز على ذلك قائلاً: إن اسبينوزا كان يعجب حقاً لو علم ذلك: إذ لايستطيع أي شعب أو دولة أن يزعم أن إنساناً له مكانة اسبينوزا ينتمي إليه وحده، وإنما هو ينتسب إلى الإنسانية جمعاء[٢٤].

وهكذا كانت المحاولة تنطوي منذ بدايتها على اتجاه إلى طمس هذه الحقيقية

---

(٢٢) Leon Roth: The Phil. of Spinoza.

(٢٣) انظر تصدير كتاب: Joseph Dunner: Baruch Spinoza and Western Democracy. New York (Philosophical Library) 1955.

(٢٤) K.Jaspers: Die Grossen Philosophen (op. cit.) S. 884.

التاريخية الأساسية أو الإقلال من أهميتها، وترمي إلى إرغام العالم على الاعتراف بانتساب اسبينوزا إلى التراث اليهودي، لا لشيء إلا لواقعة عرضية هي مولده لأبوين يهوديين، بينما كانت وقائع حياته، وعناصر فكره، تنطق كلها بابتعاده التام عن هذا التراث. وفي سبيل ذلك قيل إن الطرد الذي عذب من أجله أورييل دا كوستا حتى انتحر ــ حادث تافه عارض، وأن تغيير اسبينوزا لاسمه أمر لاقيمة له (بل إن الكثيرين من الشراح اليهود مازالوا يسمونه باروخ رغما عنه!)، وأن إعلانه الانفصال عن اليهودية وإصراره على عدم الرجوع إليها، رغم استخدام سلاحي الرشوة والتهديد بالقتل (حسب الروايات القديمة عن حياته) كل ذلك لايحول دون استمرار الحكم عليه بأنه «أعظم مفكري الأمة اليهودية وأكثرهم أصالة»!.

محاولات التقريب بين اسبينوزا واليهودية وتفنيدها

ظهرت هذه المحاولات بقوة في القرن التاسع عشر، وإن كنا نجد في القرن الثامن عشر ناقداً قديماً لاسبينوزا، هو فاختر **Georg Wachter** يرجع تعاليم اسبينوزا إلى مذهب القبّالة **Cabbale**(٢٥) اليهودي الذي انتشر في العصور الوسطى. وقد تحمس لهذه الفكرة في القرن التاسع عشر الفيلسوف الألماني يول **Joel** في كتابه منشأ نظرية اسبينوزا **Zur Genesis der Lehre Spinozas**، ثم حاول فرويدنتال **Freudenthal** ومن بعده جبهارت **Gebhardt** أن يبنياها على أساس من البحث الدقيق. وتدفق بعد ذلك سيل الشراح اليهود الآخرين الذين حاولوا أن يدخلوه قسراً ضمن التراث اليهودي.

ونستطيع أن نجد بين الشراح اليهود اتجاهات مختلفة في موقفهم من مسألة انتساب اسبينوزا إلى اليهودية، يمكننا أن نقسمها بوجه عام إلى الفئات الآتية:

(أ) فئة المتعصبين اللاعقليين، وهي فئة يستدعي موقفها كثيراً من التدبر والتفكير في مدى الضراوة التي يمكن أن تتخذها العنصرية اليهودية إذا ما أرادت إثبات امتياز الشعب اليهودي وتفوقه على حساب العقل والمنطق السليم. وأصحاب هذه الفئة لايقدمون حججاً عقلية، وإنما يتحدثون في هوس وجنون عن عظمة الأمة اليهودية وضرورة انتساب اسبينوزا إليها. وتظهر أوضح أمثلة هذه الفئة في مقال كتبه هاري واتون **Harry Waton** بعنوان المسألة اليهودية وفلسفة اسبينوزا

---

(٢٥) هذه التسمية تشتق في العبرية من لفظ مشابه للفظ قبل في العربية، بمعنى تلّقى أو استقبل، وهي تعني استقبال المعرفة وتلقي الحقيقة.

يقول فيه: «إن اسبينوزا والأمة اليهودية هما شيء واحد في الماهية وفي المصير».[٢٦] ويقول أيضاً: «إن ما كشفه اسبينوزا صراحة هو جوهر اليهودية وروحها»[٢٧] وفي المقال نجد أحكاماً مثل «إن الأمة اليهودية تحتل من الهرم البشري قمته؛ والأمة اليهودية هي العنصر الصدوق (أي الأمين المخلص Zaddik) في الجنس البشري. وقد خُلق العالم كله من أجل الأمة اليهودية».[٢٨] فهل يستغرب أحد ــ بعد هذه التصريحات العنصرية الهستيرية ــ إذا قيل إن اليهود لايفترقون عن مضطهديهم من أعداء السامية في شيء، بل إذا قيل إنهم هم الذين يستفزون العالم إلى هذا الاضطهاد؟!

(ب) والفئة الثانية تتألف من المذبذبين الذين يعلمون حق العلم من دراستهم لاسبينوزا أن أفكاره الحقيقية لاتتفق مع اليهودية، ولكنهم في الوقت نفسه يريدون إرضاء نزعاتهم العنصرية التي تدفعهم إلى تأكيد هذا الاتفاق. وهكذا يظلون يؤكدون الاتفاق تارة وينفونه تارة أخرى دون أية محاولة لاتخاذ موقف صريح من المسألة. ومن أوضح أمثلة هذه الفئة رخمان **Rakhman** الذي أستطيع أن أقول إن مقاله عن **اسبينوزا واليهودية** من أعجب ما قرأت! فهو يؤكد في البداية تأثر اسبينوزا باليهودية، ويأتي بقائمة طويلة من العناصر التي يفترض فيها وجود هذا التأثير، ثم يعود فيؤكد وجود اختلافات أساسية بين تفكير اسبينوزا وبين نفس المصادر اليهودية التي قال بها، وهي اختلافات بلغت من الأهمية حداً كان من الواجب معه، لمجرد تنبهه إليها، أن ينفي وجود أي تأثير لها عليه. ومع ذلك يعود مرة أخرى، وبعد ذلك مباشرة، فيقول (في ص ٥٩ ـ ٦٠ من المقال المذكور) «إن كتاب الأخلاق هو أكثر ما أنتجته اليهودية من الكتب كمالاً ونضجاً». وبعد ذلك مباشرة (ص ٦٠) يقول: «إن اسبينوزا لايمكن أن يعد فيلسوفاً يهودياً بالمعنى الدقيق، وإن اسبينوزا لاينتمي إلى شعب بعينه، وإنما إلى البشرية جمعاء». كل هذه المواقف المترددة المذبذبة تقع في صفحات مقال قصير، ينتقل فيه المؤلف من الضد إلى الضد على نحو إن دل على شيء فإنما يدل على العجز عن تحمل المسؤولية الأدبية لموقف صريح واضح.

---

(٢٦) Harry Waton: «The Jewish Question and Spinoza's Philosophy» in «Spinoza: Addresses and Messages...» p. 41.

(مجموعة الخطب والمقالات التي نشرها معهد اسبينوزا بأمريكا بمناسبة مرور ثلاثمائة سنة على مولد اسبينوزا) سنة ١٩٣٢.

(٢٧) Ibid. p. 54.

(٢٨) Ibid. p. 45.

(حـ) وهناك فئة ثالثة لايترك أفرادها آراءهم المتضادة هكذا جنباً إلى جنب دون محاولة لإزالة التناقض بينها، بل يأخذون موقفاً ويتحملون مسؤوليته: وهذا الموقف هو أن اسبينوزا قد تأثر فعلاً بالتراث اليهودي. ثم يحاولون دعم هذا الموقف بالأسانيد. ومن المؤكد أن الكثيرين ممن ينتمون إلى هذه الفئة قد تنبهوا أيضاً إلى وجود عناصر تتنافى مع التراث اليهودي، ولكنهم تحايلوا على هذه العناصر، وأساءوا تفسيرها في كثير من الأحيان. وسوف نناقش حجج هذه الفئة فيما بعد بالتفصيل، ولكن يكفي أن نقول الآن إن آراءها تتسم بمسحة علمية، ولذلك فهي لاتدعو إلى الازدراء كالفئتين السابقتين. وإلى هذه الفئة ينتمي عدد كبير من شراح اسبينوزا اليهود المشهورين، مثل فرويدنتال، وجبهارت، وولفسون وروث.

(د) وأخيرا فإن أكثر هذه الفئات اليهودية أمانة هي تلك التي تمكنت من تغليب الحقيقة على الميول العنصرية، وإنكار وجود مؤثرات يهودية في تفكير اسبينوزا. وهي تتفاوت من شراح ينكرون هذا التأثير جزئياً، مثل واكسمان **Waxman**، إلى آخرين ينكرونه تماماً، مثل كاسيرر، وفوير وليوشتراوس[٢٩].

وسوف نعرض في الأقسام التالية في هذا الفصل أمثلة للعناصر الرئيسية التي يقال إنها مشتركة بين اسبينوزا وبين اليهودية، ونفند كلاً منها في نفس الوقت. وينبغي أن يلاحظ على هذا التفنيد أمران:

(أ) أننا لسنا بحاجة إلى رد مفصل على كل حجة من الحجج التي تساق للتقريب بين اسبينوزا وبين اليهودية، إذ أن جميع فصول هذا الكتاب يمكن أن تعد ردوداً على هذه الحجج. ويكفي أن يرجع القارىء إلى الصفحات التي عولج فيها أي موضوع تدور حوله الحجة المعينة في هذا الكتاب، ليجد فيها الرد الحاسم على هذه الحجج.

(ب) أننا سنلجأ في كثير من الأحيان إلى مواجهة مفكر يهودي بمفكر يهودي آخر يقول برأي مضاد. وكما قلنا من قبل، ففي وسعنا أن نجد كثيراً من المفكرين اليهود الذين امتنعوا عن السير في هذه المحاولة العقيمة، واستنكروها لأنهم يدركون أن القضية خاسرة منذ البداية. وفي هذه المواجهة بين المؤيدين والمنكرين نستطيع أن نجد الرد الكافي في كثير من الأحيان.

---

(٢٩) ستعرض آراء هؤلاء الشراح والمراجع التي وردت فيها هذه الآراء في بقية أقسام هذا الفصل.

(أ) المؤثرات المستمدة من حياته:

يفترض كثير من الشراح اليهود أن نشأة اسبينوزا في بيئة يهودية، وتلقيه العلم في مدرسة عبرية، ودراسته لشخصيات وأفكار الفلاسفة واللاهوتيين اليهود في العصور الوسطى، كل هذه كانت عوامل حاسمة في تكوين شخصيته الفلسفية، وفي صبغ أفكاره بصبغة تتمشى مع التراث اليهودي. وهكذا يتحدث روث **Roth** عن اسبينوزا فيصفه بأنه «لم يكن نتاجاً لهولندا في القرن السابع عشر فحسب، بل كان أيضاً ثمرة كاملة لعبرانية قديمة العهد»(٣٠). ويشير إلى أهمية الأدب واللاهوت العبريين في تكوين شخصيته(٣١). وهو يعلل اتجاه اسبينوزا المزدوج بين العلم والدين ــ وهو الاتجاه المبني على تفسير روث الخاص لفلسفته ــ بأنه يرجع إلى تأثره بالتيارات العلمية الضخمة الموجودة في عصره، وكذلك إلى نشأته «في بيئة تدين بأشد الأديان تمسكا وأخلاقية»(٣٢)... ويرى أن هذا التعليل هو مفتاح شخصية اسبينوزا، وهو الحل الصحيح لمشكلة مصادر تفكيره، وهو الذي يلقي الضوء الصحيح على مكانته في تاريخ الفكر.

وبمثل هذا يقول رخمان، مؤكداً أهمية التعليم العبري في تكوين شخصية اسبينوزا: «فكون اسبينوزا أبرز الطلاب في مدرسة نموذجية في أكثر المجتمعات اليهودية ثقافة في ذلك العصر، وبقاؤه في هذه البيئة التقليدية حتى سن الثانية والعشرين، هو في ذاته كاف لربطه باليهودية بألوف الروابط، وذلك رغم تأثير العالم الخارجي والمذاهب الغربية، بل ورغم رغبته الشخصية في التحرر بطريقة نهائية حاسمة من جميع المؤثرات»(٣٣).

ومثل هذه الشواهد، في ذاتها، غير كافية، ولايمكن أن يعوّل عليها. إذ أن نشأته وتعليمه في بيئة يهودية أمر معترف به من الجميع، ولكن ليست له في ذاته أية دلالة، لأنه قد يؤدي إلى الثورة على التراث اليهودي مثلما يؤدي إلى الخضوع له، وقد يأتي بنتيجة سلبية مثلما يؤدي إلى نتيجة إيجابية. وهل يستطيع أحد أن يقول إن فلسفة ديكارت أو بيكن تنتمي جذورها إلى العصور الوسطى لأنهما تلقيا العلم في مدارس شاعت فيها تعاليم هذه العصور، وعاشا في بيئة كانت تغلب عليها الأفكار المدرسية؟ وهل مجرد النشأة والتعليم وحدها كافية لتوجيه الفيلسوف

---

(٣٠) Roth: The Phil. of Spinoza p. 222.

(٣١) Ibid. p. 235.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) Rakhman: Spinoza and Judaism. p. 48.

الناضج، أم أن كثيراً من كبار المفكرين يتميزون بالثورة على البيئة التي نشأوا فيها والتعاليم التي تلقنوها في حداثتهم؟ إن الدراسة الفعلية لتفكير اسبينوزا تثبت بوضوح أن هذا التأثير، إن وجد، كان تأثيراً سلبياً فحسب، أن أن معارضته لهذه المؤثرات الأصلية كانت هي نقطة بداية انطلاقه في طريق التفكير المستقل.

ومع ذلك فإن هؤلاء المفسرين يجزمون بأن مجرد كون اسبينوزا قد درس الفلسفة اليهودية واللاهوت اليهودي في العصور الوسطى، معناه أنه قد تأثر حتماً بهذه الاتجاهات. وبالفعل نجد في قائمة الكتب التي احتوتها مكتبة اسبينوزا بعد وفاته، وهي القائمة التي أوردها وحللها فيو **Vulliaud**(٣٤)، مجموعة كاملة من تفسيرات اللاهوتيين اليهود للعهد القديم، تدل على أنه قد استوعب هذا التراث استيعاباً كاملاً. وهكذا يتلمس الشراح أوجه شبه لفظية بين فلسفة اسبينوزا وفلسفة ابن جرسون **Gersonides** وابن ميمون **Maimoides** وسعدية **Saadiya** وكرسكاس **Crescas**، بل وذلك المذهب الذي جمع كل عناصر اللامعقولية والشعوذة وأضافها إلى التراث اليهودي، مذهب القبالة(٣٥).

هذه الآراء لاتستحق في رأينا مناقشة تفصيلية، لأننا نرجح أن اسبينوزا قد تعمد استخدام لغة هذه المذاهب أو ألفاظها، ولكن اتجاهه الحقيقي كان مختلفاً عنها تماماً، والعالم الذي كانت تدور فيه أفكاره كان عالماً علمياً تسوده المعقولية الدقيقة والضرورة الصارمة، بينما كان عالم هؤلاء الفلاسفة واللاهوتيين هو عالم الغائية أو التصوف أو اللاهوت الذي يتأمل الكون من خلال صورة البشر. ويكفي أن يكون الموقف العام للطرفين على هذا القدر من التناقض لكي تكون محاولة التقريب ذاتها عقيمة: إذ أن التأثر الحقيقي ليس هو التأثر بلفظ أو جملة أو قضية أو حتى بلغة كاملة، وإنما هو التأثر بالعناصر والاتجاهات الفكرية الرئيسية فحسب. وعلى أية حال فإن شارحاً مثل رخمان يعود (في مقاله المتقلب الذي أشرنا إليه من قبل)، فيرد على نفسه مؤكداً وجود اختلافات أساسية بين اسبينوزا وبين مختلف المفكرين اليهود في نزعاتهم الروحية الصوفية وتغليبهم اللاهوت على الفلسفة وتأكيدهم لفكرة الإله (ص ٥٧) ـ وهي كلها فوارق أساسية كانت وحدها كفيلة بإنكار وجود أي تأثير.

---

(٣٤) Paul Vulliaud: Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque. Paris, 1934.

(٣٥) Freudenthal: Spinoza, Leben und Lehre (Bd. 2) S. 88-89 & Rakhman (op. cit.) p. 52-53.

انظر أيضاً كتاب ولفسون «فلسفة اسبينوزا» الذي كان بجزئيه محاولة لإثبات أهمية هذه المؤثرات.

ولنفرض جـدلاً أن اسبينوزا قد تأثر بلاهوتيي العصور الوسطى من اليهود: فهل يعد ذلك تأثراً منه بالتراث اليهودي؟ إن ولفسون وروث ورخمان يعترفون، هم أنفسهم، بأن لاهوتيي العصور الوسطى من اليهود قد تأثروا بتيارات فلسفية غير يهودية، أهمها الفلسفة اليونانية التي أتتهم عن طريق الفلاسفة العرب، وعلى رأسهم ابن رشد، فكانت النتيجة هي قولهم بأفكار خارجة عن التراث اليهودي التقليدي، مثل فكرة قدم العالم، (وبالتـالي إنكار الخلق من لاشيء)، وإنكـار المعجزات، والتفرقة بين العامة والخاصة من حيث أن الأولين يأخذون بحرفيـة الدين والأخيرين يؤمنون بالعقل. ويؤكد رخمان أن معظم المصادر السابقة كان يعد غير مشروع أو مغضوباً عليه في البيئة اليهودية التقليدية[36]. والمعنى الوحيد لذلك هو أن اسبينوزا إذا كان قد تأثر بهذه التيارات فهو لم يتأثر بها لأنها يهودية، بل لأنها خرجت ــ جزئياً ــ على اليهودية. فالعناصر التي يمكن أن يكون قد استمدها من تفكير هؤلاء الفلاسفة هي أقل العناصر صلة بالتراث اليهودي التقليدي، وهي العناصر التي ظهرت في تفكيرهم لا لأنهم من اليهود، بل رغم كونهم من اليهود. وهناك فارق هائل بين التأثر بتعاليم يهودية وبين التأثر بأشخاص يهود. فلا يمكن أن يقال اليوم عمن يتأثر باقتصاديات ماركس أو علم نفس فرويد أو فيزياء أينشتين، إنه متأثر باليهودية، لأن نظريات هؤلاء الثلاثة لاتنتمي إلى التراث اليهودي، وصفة اليهودية في شخصياتهم عارضة تماما بالنسبة إلى نظرياتهم.

أما مذهب القبّالة الذي يقال إن اسبينوزا قد تأثر به، فقد يرى البعض شبها بين صوفيته الشاملة وبين بعض قضايا اسبينوزا إذا ما فهمت فهمًا حرفياً، ولكن أي إدراك لموقف اسبينوزا العام، وأي تحليل دقيق لنفس النظريات التي يقـال إنها مشابهة لهذا المذهب، يكشف عن اختلاف أساسي بين وجهتي النظر إلى حـد يدهش معه المرء من مدى التواء تفكير أولئك الذين قربوا بين معقولية اسبينوزا وحتميته الدقيقة وبين شطحات القبّالة وتخريفاتها. ويكفي في هذا حكم اسبينوزا نفسه، الذي قال، في نص من تلك النصوص التي يتجاهلها عادة معظم المتعصبين من الشراح اليهود: «لقد قرأت وعرفت بعض الكتابات التافهة لمذهب القبّالة الذي يُثير حمقه في نفسي دهشة لاتنقطع»[37].

وكما قلنا من قبل، فمجرد دراسة اسبينوزا لتعاليم لاهوتيي العصور الوسطى من اليهود واستيعابه التام لها لايدل في ذاته على شيء، بل إن كل الدلائل تدل

---

(٣٦) Spinoza and Judaism. p. 57-58.

(٣٧) T T P. p. 140.

على أنه أتى بنتيجة عكسية: أي أن التناقض والتهافت والافتقار التام إلى المعقولية في هذه التعاليم، هو الذي مهد له طريقه الخاص الذي سار فيه مستقلاً تماماً عنها. وأغلب الظن أن هذه التعاليم كانت ـ منذ اللحظة التي أعلن فيها ثورته على الطائفة اليهودية ـ تستفزه وتتحدى منطقه العقلي إلى الحد الذي جعله يضع لتفكيره غاية ولفلسفته هدفاً هو انتقادها وهدم الأسس التي تجعل ظهورها، هي وأمثالها من المذاهب، ممكناً.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن ننظر إلى علاقة اسبينوزا بهذه المؤثرات المزعومة في ضوء جديد: فتعالج فلسفة اسبينوزا من حيث هي رد فعل على المذاهب اليهودية اللاهوتية والفلسفية في العصور الوسطى، ومن حيث هي نتيجة لانفصاله عن هذه المذاهب وخروجه عليها. وقد عبر فوير عن هذا المعنى تعبيراً رائعاً حين قال: «لقد أدت القرون التي مر بها اليهود وهم في اضطهاد وفرار من بلد إلى آخر ومن قارة إلى أخرى، إلى جعلهم يفقدون المعقولية ويفتقرون إلى حب الإنسانية. فانطووا على أنفسهم متشبثين بحلم ظهور المسيح الجبار، الذي يستطيع بمعجزاته الوفيرة أن يجعل الدائرة تدور على مضطهديهم. ولقد كان حلم البعث وتحقيق الرسالة هذا مزيجاً من التضخيم المَرَضي للذات، «والبارانويا»، ونرجسية المضطهدين. فهو فكرة غير كافية، كما كان اسبينوزا خليقاً بأن يسميها. أما اسبينوزا، الذي كان ذا ذهن علمي متحرر، والذي تخلص من روابط البيئة التي نشأ فيها، وحاول أن يندمج في عالم أوربا الجديد، فلم تكن لديه طاقة باقية لفهم أهله (اليهود) فهماً عطوفاً. ولو كان أقل قسوة في تحطيم الحبل السُّري الذي كان يربطه بأهله، لما ظهرت فلسفته إطلاقاً؛ على الأرجح»[٣٨].

(ب) المؤثرات اليهودية في فلسفته:

سوف نحلل فيما يلي بعض النواحي الرئيسية التي يُفترض أن اسبينوزا قد تأثر فيها بالتراث اليهودي في صورته الدينية المباشرة أو اللاهوتية أو الفلسفية. وكما قلنا من قبل، فان التفنيد الحاسم لمحاولات التقريب هذه إنما يكون في الرجوع إلى أجزاء هذا البحث التي تعالج كل موضوع يقال بوجود مثل هذا التشابه فيه، إذ أن إجراء هذه المقارنة في ضوء التفسير الذي قدمناه هاهنا هو أفضل الوسائل لإظهار التضاد الحقيقي التام بين اسبينوزا وبين التراث اليهودي.

ففي رأي فرويدنتال أن مذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا لايرجع إلى

(٣٨) Feuer: Spinoza and the Rise of Liberalism. p. 30.

عناصر أفلاطونية محدثة، ولايكفي تفسيره من خلال فلسفة برونو **Bruno**، وإنما هو يفسر على أساس تأثر اسبينوزا بالتراث اليهودي(٣٩). ومن المؤكد أن السؤال الأكبر في هذا الصدد هو ما إذا كان اسم وحدة الوجود **pantheism** ينطبق بحق على فلسفة اسبينوزا أم لا ينطبق. فالتسمية صحيحة طالما أن فكرة الله تؤخذ عنده بمعناها الحرفي، أما إذا فُهمت على النحو الذي عرضناه في هذا البحث، لأصبحت التسمية باطلة تماماً، ولانهار بالتالي أساس حجة فرويدنتال.

ويقول روث بوجود تشابه مماثل في فكرة وحدة الطبيعة عند اسبينوزا. فهو يحلل عقيدة التوحيد العبرية فيرى أنها ترتبط بفكرة وحدة الظواهر الطبيعية، ويتلمس فيها بالتالي صبغة علمية. وفي رأيه أن المفكرين اليهود في العصور الوسطى قد عملوا على نقل الاهتمام من وحدة الله إلى وحدة الطبيعة، وبذلك رفعوا البحث العلمي، والبحث وراء الاطراد في تركيب الأشياء، إلى مرتبة الواجب الديني الأعلى. وهكذا تكون دراسة اسبينوزا للفلسفة اليهودية في العصور الوسطى هي التي أدت به إلى ذلك «الإدماج الجريء للعلم في محراب الدين ذاته»(٤٠). كما يرى فرويدنتال أن نظرة اسبينوزا إلى الطبيعة كانت مماثلة لنظرة اليهود إلى إلههم. «(فالطبيعة المؤلهة) كانت، كإله اليهودية، أشمل وأكمل موضوع لحبنا، وهي الموضوع الذي نهب له أنفسنا بكل ما نملك. وفي ذلك تكون الطاعة الحقيقية لله، وكذلك خلاصنا وسعادتنا الأزلية»(٤١). والمشكلة في هذا كله هي أن معاني اسبينوزا تُفسر حرفياً على النحو الذي يخدم أغراض هؤلاء الباحثين، بل إن تعاليم اليهودية ذاتها تُزيف: إذ يُنسب إلى اليهودية، ولاسيما في صورتها التي اتخذتها في العصور الوسطى، اتجاه علمي للتقريب بينها وبين اسبينوزا، الذي يُفترض أنه جلب العلم إلى محراب الدين، مع أنه في واقع الأمر قد حوّل المعاني الدينية، بطريقة بارعة ــ ومع احتفاظه بنفس ألفاظها وتعبيراتها ــ إلى معان علمية، وبذلك يكون الأصح أن يقال عنه إنه جلب الدين إلى محراب العلم.

ويرى برييه أن توحيد اسبينوزا بين الله أو بين الذهن الإلهي وبين موضوع هذا الذهن لابد أنه يرجع إلى موسى بن ميمون، أو أحد شراح كتاب الزهار **Zohar** (أي أصحاب مذهب القبّالة) ، وأن هذه القضية في أصلها أفلوطينية وصلت إليه بتوسط هذه المؤثرات(٤٢). ومع ذلك فقد رأينا فرويدنتال من قبل

(٣٩) Freudenthal: Spinoza, Leben und Lehre (Bd.2) S. 81-86.

(٤٠) Roth: Spinoza. p. 233.

(٤١) Freudenthal, op. cit. S. 87.

(٤٢) Bréhier: Hist. de la phil (tome II), p. 159.

ينكر أهمية مثل هذه المؤثرات الأفلوطينية، ويؤكد أهمية التأثير اليهودي المباشر. وفضلاً عن ذلك فمن الواضح أن فكرة اسبينوزا الحقيقية في هذا الصدد كانت ترمي إلى عكس النتيجة التي تُستخلص من كلام بريبه، وكل ما في الأمر أنه صاغها في لغة تقترب إلى حد كبير من لغة المدرسيين. أما بروشار فيرى، تمشياً مع موقفه العام في تأكيد الأهمية الأساسية للفكر اليهودي في فلسفة اسبينوزا، أن «إله اسبينوزا هو الإله اليهودي يهوا **Jehova** بعد إدخال تحسينات أساسية عليه»[٤٣]. وهذا بطبيعة الحال رأي تكذبه كل كلمة قيلت في هذا البحث، ومن ثم فلا داعي لتفنيده في هذا الموضع.

ومن أعجب ما قرأت في هذا الصدد محاولات بعض الشراح اليهود الذين سعوا إلى التقريب بين التراث اليهودي وبين فلسفة اسبينوزا في أفكار كانت هي الوسيلة الأساسية التي استخدمها اسبينوزا في محاربة هذا التراث. وسأضرب لذلك مثلين: فنقد اسبينوزا لتشبيه الآلهة بالإنسان، وهو النقد الذي كان وسيلته الكبرى إلى محاربة العناصر الأسطورية في التراث اليهودي، والذي طالما ردده في صدد هذا التراث في البحث اللاهوتي السياسي ــ هو في نظر رخمان، مستمد من التراث اليهودي ذاته! فهو يقول: «إن مقاومة كل نوع من التشبيه بالإنسان هي عنصر أساسي في اليهودية، إذ يردد اليهودي يوميا: أشهد أن الله ليس بدناً ولايشبّه لنا في أية صورة منظورة»[٤٤]. وهذا هو التزييف بعينه، إذ توجد، إلى جانب العبارة السابقة، عشرات النصوص التشبيهية الصريحة في العهد القديم ذاته، وهي النصوص التي طالما اقتبسها اسبينوزا وأكد أنها لاتصلح إلا للعقلية العامية. وقد لاحظ باحث يهودي آخر، هو هيلر **Heller**، الاختلاف الأساسي بين تفكير اسبينوزا واليهودية في هذا الصدد: إذ أشار إلى أن الإنسان في اليهودية هو مركز الكون، وكل ما في الطبيعة موجود من أجله، بينما كان دور الإنسان في الكون، عند اسبينوزا، ضئيلاً، والطبيعة ذاتها في نظره لا أخلاقية Amoral[٤٥]، وهذا، دون شك، نفي مباشر لكل تشبيه بالإنسان.

ومع ذلك فإذا كان هيلر قد أدرك، بحق، استحالة التقريب بين اسبينوزا واليهودية في صدد نقد الأول لتشبيه الآلهة بالإنسان، فإنه هو ذاته يقع في خطأ لايقل عن ذلك فداحة: إذ يرى (وهذا هو المثل الثاني الذي أضربه لمثل هذه

(٤٣) Brochard: Le Dieu de Spinoza (op. cit.) p. 370.

(٤٤) Rakhman: Spinoza and Judaism. p. 50.

(٤٥) Bernard Heller: In Spinozism Compatible with Judaism? p. 27-28.

الأخطاء) أن فكرة مادية الله عند اسبينوزا يمكن أن ترد إلى أصول يهودية، لأن الله في اليهودية كثيراً ما كان يتخذ صبغة مادية(٤٦). وموضع الغرابة هنا هو أن هذه الصبغة المادية التي كان يتخذها الله في اليهودية كانت هي ذاتها راجعة إلى ما في اليهودية من تشبيه للآلهة بالإنسان (وهو التشبيه الذي سبق أن تنبه المؤلف إلى عدم تمشيه مع تفكير اسبينوزا!). وواقع الأمر أن الفكرة لم تكن عند اسبينوزا إلا إشارة أخرى منه إلى أن المعنى الحقيقي لفكرة الله عنده هو مجموع الطبيعة. وبذلك يكون بين الطرفين أشد أنواع التناقض.

ولندع مفكراً يهوديا آخر، هو واكسمان، يرد على هاتين المحاولتين السابقتين، فيقول: «إن مذهب اسبينوزا، مجرداً من لغته الشبيهة باللاهوتية، لايكتفي بوصف إله مجرد من كل مسحة من التشخيص ـ أعني آلة لامتناهية، إن جاز هذا القول ـ وإنما يعزو أيضا إليه الامتداد، الذي هو الخاصية الأساسية للمادة، بوصفها إحدى الصفات الإلهية... وهذه هي بعينها الأفكار التي كانت الفلسفة اليهودية في جميع صورها تنفر منها»(٤٧).

ولقد تعرضت فكرة الحب الألهي لدى اسبينوزا لسوء فهم كثير، لم يسلم منه معظم شراحه من اليهود وغير اليهود معاً، وأرجعت هذه الفكرة إلى أصول صوفية أو لاهوتية أو لاعقلية متعددة، من بينها، بطبيعة الحال، الأصول اليهودية. وهكذا يوافق جواكيم على التقريب بين فكرة الحب الإلهي عند اسبينوزا وبين نظيرتها لدى ليون العبري **Leone Ebreo** في كتابه محاورات في الحب Diologhi d'Amore(٤٨). وتتردد محاولات التقريب هذه لدى عدد كبير من شراح اسبينوزا، وهي كلها تعتمد، كما هو واضح، على تفسير حرفي للفكرة على نحو يتيح إضفاء صبغة صوفية عليها(٤٩). أما إذا أخذت الفكرة بالمعنى المضاد لمعناها الحرفي، على النحو الذي عرضناها به في هذا البحث، فلن يعود لمثل هذه المحاولات أي مجال. ومرة أخرى، نقتبس في تفنيد محاولات التقريب هذه رأياً سليمًا في مقال واكسمان الذي أشرنا إليه من قبل، قال فيه: «... إن ماهيته (أي هذا الحب) هي أعلى

(٤٦) Ibid. p. 10 F.F.

(٤٧) Waxman: Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophy and to Judaism. in «The Jewish Quarterly Review» Vol. 19. (928-29). p. 416.

(٤٨) Studies in the «Ethics»... p. 178, note,.

انظر مثلا مقال Spinoza and Judaism, Rakhman (ص ٥٥ ـ ٥٦).

(٤٩) Waxman: (op. cit.) p. 429-430.

أنواع المذهب العقلي الذي يدرك الارتباط العلي الضروري بين كل الأشياء. وصحيح أن هذا النوع من الحب قد يؤدي إلى طمأنينة النفس، التي ينتج عنها رضاء رواقي ونوع من السرور الناجم عن شعور الإنسان بمعرفة شاملة لكل شيء، ولكنه لن يؤدي إلى أي شيء عدا ذلك. ومن الأمور الواضحة بذاتها أن الحب اليهودي لله ينطوي على أكثر من ذلك بكثير، إذ أنه انفعالي يجعل الله نوعاً من الشخصية...

ومع ذلك فإذا تحدثنا عن شكل الحب العقلي عند اسبينوزا ففي وسعنا قطعا أن نتهي إلى أن اسبينوزا كانت تتملكه رغبة لاشعورية في استبقاء التعبيرات التي كانت تعني الكثير ليهود عصره، وربما له هو ذاته في شبابه الأول»[٤٩].

وهذا رأي سليم تماماً، وكل ما في الأمر أن هذه الرغبة اللاشعورية التي تحدث عنها في الفقرة الأخيرة كانت في رأينا رغبة متعمدة في استخدام نفس الاصطلاحات اللاهوتية التقليدية للتعبير عن أكثر المعاني ابتعاداً عنها، بحيث يكون قد حارب اللاهوت التقليدي بنفس سلاحه، بينما تبدو كتاباته في شكلها الظاهر متمشية مع التيار اللاهوتي العام.

* * *

ولقد حاول كثير من الشراح اليهود أن يقربوا بين كتاب اسبينوزا الرئيسي الأخلاق، وبين التراث اليهودي، واتخذت محاولاتهم هذه صوراً شتى، سنعرض الآن طرفاً منها:

فاستهداف اسبينوزا، في كتابه الرئيسي، غاية أخلاقية (على عكس الغاية العلمية التي استهدفها ديكارت)، يعد في نظر روث **Roth** مظهراً من مظاهر تأثير اليهودية في تفكيره: «إن اهتمام اسبينوزا بالأخلاق موروث. فهو سليل شعب لم يعبأ، منذ أقدم الأزمنة، بالنظريات المجردة إلا قليلاً، بينما اهتم كل الاهتمام بالسلوك العملي؛ وهو نتاج أدب يسوده مثال التقوى، وتاريخ يمثل صيحة واحدة طويلة في طلب العدالة. فهو قد ظل رغم ذاته، ورغم طائفة أمستردام، ابناً لأهل الكتاب في أعماق نفسه»[٥٠]. ويزيد رأيه وضوحاً بعد قليل، فيقول: «إن المشكلة التي بدأ بها اسبينوزا، وهي مشكلة السلوك، ما هي إلا البحث الإنجيلي القديم عن طريق للحياة. والعقيدة العقلية التي وجد فيها حلاً لهذه المشكلة، والتي ينبع فيها الانفعال، الذي هو الدين، من المعرفة، التي هي العلم، هي من خلق

---

(٥٠) L. Roth: Spinoza. p. 234.

الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى. وهكذا دخل اسبينوزا الفكر الحديث مهيأ على هذا النحو»[٥١].

مثل هذه الأحكام الخاطفة، الفجة، هي في رأينا مثال واضح للتشويه الذي يمكن أن يفسد به التعصب التفكير. فهذا الكاتب يريد أن يقرب بين اسبينوزا وبين المؤثرات اليهودية «رغم ذاته، ورغم طائفة أمستردام»، أي رغم الطرد (الذي كان يتعمد أن يتجنب الإشارة إليه). فما هي إذن شواهده على ذلك التقارب؟ أهي الاهتمام بالأخلاق؟ إن هذا الاهتمام حظ مشترك بين عدد كبير من الفلاسفة، ومنهم مثلاً أفلاطون، وكانت، والرواقيون. ومع ذلك لم يكن واحد من هؤلاء من أهل الكتاب! ومع كلٍ، فمن قال إن اسبينوزا لم يكن يعبأ بالنظريات المجردة؟ وماذا نقول في المواقف العلمية العامة التي يزخر بها كتاب الأخلاق؟ إن روث يفترض أولا وجود سمة واحدة تميز اليهود من أقدم العصور، وتطبع نفسها حتمًا على تفكير كل فيلسوف ينتمي إلى جنسهم، حتى لو كان ذلك رغمًا عنه ـ وهذا وحده افتراض عنصري لايقوم على أساس علمي متين. ثم هو يجزم بأن هذه السمة هي الاهتمام بالأخلاق، وهو تأكيد يقبل كثيراً من المناقشة، إذ ليس هذا الاهتمام مميزاً لمفكري اليهود على الدوام، كما أن وجوده لدى مفكر لايعني تأثره بمؤثرات يهودية. وأخيراً فإن نظرة واحدة إلى طريق الحياة كما رسمه اسبينوزا تقنعنا بأنه كان هو نقيض طريق الحياة كما أوضح معالمه التراث اليهودي.

ومثل هذه الاعتراضات تسري على رأي كايزر **Kayser** الذي بُني على حجة مماثلة، قال فيها: «[إن كتاب الأخلاق] يعيد إحياء نمط من الفلسفة الدينية لايؤلف معرفة، وإنما يؤلف حكمة. فالطابع الأخلاقي والديني الأساسي لكتاب الأخلاق كان يعني عودة ظهور القوى الروحية القديمة لليهودية»[٥٢]. ومن الغريب أن المؤلف ذاته يتولى مهمة الرد على نفسه بعد صفحات قلائل إذ يقول: «إن تحرر الفلسفة من اللاهوت... قد تحقق هنا بالفعل... فاسبينوزا وحده هو الذي فتح للعقل عالماً خاصاً به. وتلك هي الطريقة الوحيدة التي أمكن بها قيام الفلسفة والعلم على نحو مستقل عن كل عقيدة لاهوتية وعن سلطة الكنيسة»[٥٣].

ويقدم واكسمان رداً أعمق على القول بأن الاتجاه العام لكتاب الأخلاق يكشف عن تأثر باليهودية، فيقول: «إذا ما نظرنا إلى الاهتمام بالحياة ـ أو الاهتمام

(٥١) Ibid. p. 235.
(٥٢) Kayser: Baruch Spinoza.... p. 292.
(٥٣) Ibid. p. 296.

بالطبيعة ـ على أنه من سمات الروح العبرية، فإن اسبينوزا يكون إلى هذا الحد قد خضع لتأثير العنصر اليهودي. ولكنا إذا تأملنا السعي إلى السعادة، الذي يؤلف القوة الدافعة لفلسفته، في ضوء التراث اليهودي، والفكر اليهودي، وحالة اليهودية في عصره، لوجدناه أبعد ما يكون عن اليهودية. فالفلاسفة اليهود لم يكونوا يسعون أبدا إلى السعادة، إذ أنها معطاة لهم في التوراة وفي الحياة اليهودية... ولم يتعين على اسبينوزا أن يلتمس طريقاً جديداً للسعادة إلا بعد أن انفصل انفصالاً قاطعاً عن الكنيس اليهودي وتعاليمه»(٥٤).

ويتحدث رخمان **Rakhman** عن اتجاه اسبينوزا إلى الإقبال على الحياة، والبعد عن التشاؤم، فيرى فيه تأثراً بالأخلاق اليهودية، التي هي في رأيه مبتعدة عن الزهد: «فمن العناصر الأساسية في اليهودية مكافحة الزهد والاكتئاب»(٥٥). وقبل أن يفكر المرء في الرد على هذا التقريب الزائف المبني على عرض باطل لماهية التفكير الأخلاقي اليهودي، يجد، كما هي العادة، مفكراً يهودياً آخر يتولى عنه مشقة الرد، ويفسر ماهية هذا التفكير الأخلاقي اليهودي تفسيراً مضاداً، يغدو فيه هذا التفكير متعارضاً مع اتجاهات الفلسفة الأخلاقية عند اسبينوزا: إذ يشير هيلر إلى التعارض بين دعوة الأخلاق الاسبينوزية إلى السرور وتأكيد الحياة، وبين عناصر التذلل والخضوع التي تظهر بقوة في الأخلاق اليهودية(٥٦). ويؤكد التضاد بين تأكيد العهد القديم للخطيئة، وبين نفي اسبينوزا للشعور بالذنب أو تبريره له منطقياً، ويتحدث بعد ذلك عن خلو الطبيعة من القيم الأخلاقية عند اسبينوزا، على حين يكون الإنسان، بقيمه البشرية، مركزاً للكون في الأخلاق اليهودية(٥٧).

وأخيراً، فقد سبق أن رأينا كثيراً من الكتاب يؤكدون وجود طابع مزدوج، لاهوتي وعلمي، في كتاب **الأخلاق**. ومن الطبيعي أن يستغل الشراح اليهود هذا الطابع المزدوج المزعوم، ليؤكدوا أن العنصر اللاهوتي فيه يرجع إلى التأثر بالتراث اليهودي، وهو تأثر بلغ من قوته، في رأيهم، أنه فرض ذاته على تفكير اسبينوزا العلمي على نحو بدت معه فلسفة اسبينوزا آخر الأمر ذات مظهر متناقض.

ويعبر **فرويدنتال** عن هذا الطابع فيقول: «إن الاتجاه اللاهوتي التفاؤلي للأخلاق الاسبينوزية واضح الظهور في هذا الكتاب (**الأخلاق**)، وهو اتجاه

---

(٥٤) Waxman, (op. cit.). p. 414-415.

(٥٥) Rakhman (op. cit.) p. 54-55.

(٥٦) Bernard Heller. IS Spinozism Compatible with Judaism? p. 23.

(٥٧) Ibid. p. 27.

يتعارض مع الحتمية الجامدة في فلسفته النظرية، بقدر ما يتمشى مع النظرة اليهودية إلى العالم»(٥٨). وهو يعلل هذه الظاهرة بقوله: «وتفسير ذلك هو أن عادات ذهنية معينة، كانت سائدة لدى أسلافه منذ آلاف السنين، ومألوفة لديه منذ صباه، قد أدت به إلى الانحراف عن الطريق المستقيم لمذهبه. إذ ليس في وسع أحد أن يستقل استقلالاً تاماً عن تصورات وأحكام وعادات قومه. ولابد أن يظهر هذا الاعتماد بوضوح أيضاً لدى من انشق في أهم الأمور ـ كما فعل اسبينوزا ـ عن تراث أجداده»(٥٩).

ويتحدث ولفسون في مقدمة كتابه فلسفة اسبينوزا عن ذلك الطابع المزدوج المميز لكتاب الأخلاق، فيقول إن للكتاب مؤلّفاً صريحاً يضع القضايا والبديهات والتعريفات ويستخدم المنهج الهندسي، ويسميه بندكتوس. ولكن للكتاب أيضاً مؤلفاً خفياً يظهر أحيانا في الملحوظات، ويحفل ذهنه بالتراث الفلسفي للعصور الوسطى، ويسميه باروخ، ثم يقول: «وبندكتوس هو أول المحدثين، وباروخ آخر الوسيطيين»(٦٠). وهكذا يردد ولفسون بدوره الفكرة القائلة إن فلسفة اسبينوزا جمعت بين الطابع العلمي، المميز للفكر الحديث، والطابع اللاهوتي، المميز للعصور الوسطى؛ ولاجدال في أن اختياره اسم باروخ رمزاً لهذا الاتجاه الوسيطي الذي يفترض وجوده لدى اسبينوزا، يعني أن مؤثرات العصور الوسطى كانت في نظره مؤثرات يهودية في المحل الأول.

وفي وسعنا أن نقول إن كتابنا هذا بأسره ليس إلا محاولة لتفنيد الزعم بوجود هذا الطابع المزدوج في فلسفة اسبينوزا. وعلى ذلك فلا ضرورة لنقده في هذا المجال، إذ أن أي نقد كهذا لابد أن يؤدي إلى إثارة مسألة تفسير فلسفة اسبينوزا بأسرها، وهي الفلسفة التي نعتقد أنها كانت متسقة إلى حد بعيد، أو أنها إن كانت تفتقر في مواضع فرعية إلى الاتساق، فهي على الاقل متسقة في هذه المشكلة الرئيسية: مشكلة الاختيار بين الاتجاهات العلمية الحديثة والاتجاهات اللاهوتية الوسيطية. فاسبينوزا في رأينا لم يكن متردداً في هذا المجال على الإطلاق، بل إنه اختار طريقه منذ البداية على نحو حاسم، وكان في اختياره منحازاً بكل قواه إلى الاتجاه العلمي الحديث، الذي لم يكتف بتأييده، وإنما ارتفع في معظم الأحيان عن المستوى العام لمعاصريه في تفكيرهم الفلسفي في العلم.

* * *

(٥٨) Freudenthal: Spinoza, Leben und Lehre. Bd. 2. S. 87.

(٥٩) Ibid.

(٦٠) Wolfson: The phil. of Spinoza. Vol. I, P VII.

ومن الحيل الأخيرة التي يلجأ إليها بعض الشراح للتقريب بين اسبينوزا وبين التراث اليهودي، القول بأنه كان مصلحاً يهودياً. وتمتاز محاولة التقريب هذه بأنها تنطوي على اعتراف بوجود عناصر كثيرة في تفكيره خرجت على التراث اليهودي، ولكنها تعلل هذا الخروج على التراث بأنه محاولة لإصلاحه ـ وبذلك يتحقق هدف الربط بين اسبينوزا وبين التيار اليهودي العام، بل وتصبح انتقادات اسبينوزا لهذا التراث وسيلة لتحقيق هذا الهدف.

ويعرض دنر **Dunner** هذه الفكرة بوضوح إذ يقول «إن القليلين هم الذين أدركوا أنه (أي اسبينوزا) أجرأ مصلح في اليهودية، وأنه أبرز فيلسوف يهودي حديث، يقف بمعزل عن التيار العام للفلسفة الأوربية، ويلتمس الخلاص في هذا العالم بإحلال العقل محل الوحي والطاعة العمياء للسلطة، دون أي تخلٍ عن تلك الصرامة الأخلاقية التي يتميز بها الأنساء، وابن ميمون، ومن بعدهم، موسى مندلسون، وزيجمند فرويد، وألبرت اينشتين، وكبار المفكرين اليهود جميعهم»[٦١]. ومن المؤكد أن المؤلف إنما أقحم فكرة المصلح هذه لكي يوفق بين رغبته في إدماج اسبينوزا في التراث اليهودي العام، وبين النواحي الرئيسية التي يعلم أنه خالف فيها ذلك التراث. وقد عدد المؤلف هذه النواحي بالفعل، ولو وضع المرء قائمة واحدة بها، لما بقي من اليهودية شيء، ولكانت الصورة النهائية لتفكيره مضادة تماما لليهودية ــ ومع ذلك يؤكد المؤلف انتماء تفكيره إلى اليهودية، لمجرد كونه ينتمي عنصرياً إليها، تماما كما أكد انتماء فرويد واينشتين إلى التراث اليهودي، وكأن في التحليل النفسي أو في فيزياء النسبية عناصر يهودية على التخصيص!

ويظهر هذا الاتجاه إلى تأكيد يهودية اسبينوزا تأكيداً عنيداً لايبالي بالحقائق الواضحة، لدى ناحوم سوكولوف **Sokolow**، الذي عبر عنه أوضح تعبير عندما قال عن فلسفة اسبينوزا إنها «يهودية بعمق، حتى في حملتها على اليهودية»[٦٢].

ولست أدري ماذا يستطيع المرء أن يرد به على مثل هذه الطريقة في التفكير. فهنا نصل إلى الحجة التي لايمكن الرد عليها، لا لأنها معقولة، بل لأنها تفتقر تماماً إلى المعقولية. إن الشارح اليهودي في هذه الحالة يقول: مادام اسبينوزا يهودياً بمولده، فهو منا، مهما انتقدنا، ومهما حمل علينا، ومهما تضمنت فلسفته من عناصر تهدم التراث اليهودي من أساسه ــ إنه يهودي لأننا نريده لأنفسنا، سواء أراد

(٦١) J. Dunner: Spinoza and Western Democracy. p. 39.

(٦٢) Nahum Sokolow: «Spinoza the Jew», in: The Jewish Review. No III Dec. 1932- march 1933. p. 44.

القارىء أم لم يرد، وسواء شاء اسبينوزا ذاته أم لم يشأ!

وكل ما نستطيع أن نقوله رداً على ذلك هو أن الأساس الوحيد للتقريب بين اسبينوزا واليهودية في هذه الحالة يغدو هو الأساس العنصري: أي أن اليهود يفترضون أن مجرد انتهاء اسبينوزا إلى عنصرهم لابد أن يصبغ تفكيره بصبغة اليهودية. وإذا كانت هذه النزعة العنصرية هي آخر ما يمكنهم الالتجاء إليه من الحيل، فلا مفر للمرء من أن يشير، في معرض الرد عليهم، إلى أن هذه النزعة ذاتها هي التي ظلت دائماً موضوعاً لشكواهم من خصومهم: فهم منذ أقدم العصور يأخذون على خصومهم تأكيدهم لفكرة العنصرية، ومع ذلك فهم لايترددون في تأكيد هذه الفكرة ذاتها إذا ما شعروا بأنها تخدم مصالحهم.

* * *

ولكي لايظل حكمنا هذا مبنيا على أساس التخمين وحده، سنقدم مثالا محسوساً لمدى تشابه طريقتي التفكير اليهودية والمعادية للسامية في هذا الصدد. فسوف نضرب مثلا لشارح نازي يقرّب بين اسبينوزا وبين اليهودية على نفس النحو الباطل الذي حاول به الشراح اليهود ذلك، وسنشير إلى أوجه الشبه القوي بين اليهود وأعدائهم في طريقة المقارنة بين اسبينوزا واليهودية، بحيث لايكون للمرء مفر من أن يستنتج أن الطرفين معا وجهان لقطعة عملة واحدة. فالوسيلة، وهي تأكيد العوامل العنصرية، واحدة في الحالتين، والهدف ذاته واحد، وهو تأكيد انتهاء اسبينوزا إلى اليهودية، وإن يكن هذا التأكيد يرمي في الحالة الأولى إلى تمجيد اليهودية عن طريق نسبة اسبينوزا إليها، ويرمي في الحالة الثانية إلى الحط من شأن اسبينوزا عن طريق ربطه بعنصر تنصب عليه الكراهية.

ففي بحث جرونسكي **Grunsky** عن اسبينوزا (وهو يختار له عنوانا ذا دلالة، هو باروخ اسبينوزا، أي أنه تمسك باسم باروخ كما فعل كثير من الشراح اليهود المتعصبين، ضارباً عرض الحائط، مثلهم، بتخلي اسبينوزا عن هذا الاسم)، يستمد من حياة اسبينوزا وشخصيته وقائع يعتقد أنها تقرب بينه وبين اليهودية: فهو يقارن بين تشبيه اسبينوزا لنفسه بالثائر مازانيلو، وبين ذلك الحرص والحذر الشديدين اللذين كان يبديهما في كتاباته، واستخدامه كلمة حذار **Caute** شعاراً له، ويؤكد أنه كان يهرب من كل صراع علني هربه من الطاعون، ولم يوقع باسمه الكامل إلا على واحد فقط من مؤلفاته، هو ذلك الذي لم يعرض فيه آراءه الخاصة، وقد ألفه ليكون وسيلة إلى لفت أنظار كبار الساسة في عصره، مثل

ديفيت[٦٣].

ويستغل هذا الكاتب كثيراً تلك الحقيقة التي كانت عندئذ قد كشفت حديثاً، وهي أن اسبينوزا كان في شبابه تاجراً ناجحاً، على عكس ما قاله عنه كوليروس من أنه كان فقيراً ذا ميراث ضئيل، ويشكك في كونه قد تخلى عن ميراثه كما قال، ويرى أن زهده المزعوم في المال ربما كان قناعاً أخفى وراءه معاملاته المالية والتجارية[٦٤].

وهو يشبّه علاقة الضرورة القائمة بين الصفات والجوهر، عند اسبينوزا، بعلاقة الضرورة القائمة بين كلمات التوراة وبين الله في اليهودية [٦٥]. وهو تشبيه واضح السطحية، ولايمكن أن يستدل منه على أي تأثر بتعاليم اليهودية التقليدية.

ولكن الأبلغ من ذلك دلالة أنه بدوره يجعل من اسبينوزا مصلحاً لليهودية: فكتاب الأخلاق في نظره هو التوراة الجديدة، وهي توراة تصلح للناس جميعاً، متميزة في ذلك عن التوراة القديمة التي كانت تصلح لشعب مختار فحسب. وفائدة هذا التجديد في نظره هي أن الجميع سيقبلونه، بحيث يؤدي بغير اليهود إلى الانزلاق دون أن يشعروا إلى التفكير اليهودي، بعد أن كان اليهودي هو الذي يسعى إلى التشبه بغير اليهودي[٦٦]. ومثل هذا التفسير لأفكار اسبينوزا وأهدافه واضح الزيف لايحتاج تفنيده إلى جهد كبير: فالمؤلف النازي لايفترق في ابتعاده عن الروح العلمية الصحيحة عن الشراح اليهود، وهو بدوره يحاول أن يتخلص من حملة اسبينوزا الواضحة على خرافات التراث اليهودي ـ وهي حملة تؤدي إلى إحباط كل محاولة تُبذل للتقريب بينه وبين ذلك التراث ـ بالقول (كما فعل «Dunner» من قبل) إنه كان يسعى إلى اصلاح التراث اليهودي. وهو يعلم أن اسبينوزا قد انتقد فكرة الشعب المختار عند اليهود انتقاداً عنيفاً، فيتخلص من هذه الصعوبة بالقول إنه ألف توراة جديدة لاجتذاب الجميع، لا اليهود على التخصيص، وإيقاعهم في حبائل اليهودية. (ولست أدري أين تكون اليهودية عندئذ، إذا كانت هذه التوراة الجديدة المزعومة ذات نزعة إنسانية شاملة). وبهذا التزييف لأفكار اسبينوزا يتغلب أيضاً على حقيقة أخرى تقف في وجه تفسيره: وهي

---

(٦٣) H. A. Grunsky: Baruch Spinoza: in: Forschungen zur judenfrage. (op. cit.) S. 88.

(٦٤) Ibid. S. 92.

(٦٥) Ibid. S. 102-103.

(٦٦) Ibid. S. 110.

حقيقة طرد اسبينوزا من الطائفة اليهودية، إذ أن هذا الطرد ليس في نظره إلا طرد أنصار التوراة القديمة لصاحب التوراة الجديدة!

وأخيراً، فإنه يجعل من اسبينوزا عدوا للأمة الألمانية: إذ أنه شوّه أفكارا ألمانية أصيلة، مثل أفكار جوردانو برونو(!) وعلى حين أن غاية التفكير الجرماني هي الجمع بين روح البحث الطبيعي وبين الروح الصوفية، فإن اسبينوزا سعى إلى فصل هذين العنصرين كل عن الآخر(٦٧).

وكما فعلنا من قبل عندما رددنا على ادعاءات الشراح اليهود بأقوال شراح يهود آخرين، فسوف نرد على مزاعم هذا الباحث الجرماني بأقوال باحث ألماني آخر لم يخف حماسته لاسبينوزا، بل أكد فضله على الأمة الألمانية ـ ذلك هو برونر **Brunner**، الذي قال «إن الاهتداء إلى أفكار اسبينوزا قد حدث في نفس الوقت الذي مر فيه التاريخ الألماني بأهم فتراته، وهي فترة إعلان وتحرير كل ما هو عظيم نبيل في الروح الألمانية. ولايمكن أن ينكر الدور الذي لعبته أفكار اسبينوزا في هذا الصدد إلا من يعجز عن فهم الدور الذي تلعبه الأفكار الحية، ويتجاهل الثورة الشاملة التي أثارتها عندئذ إعادة كشف اسبينوزا، الذي بعث في نفوس الجميع توتراً وانفعالاً شديدين، وجعل كل النفوس الحية في ذلك العصر انصاراً له. فهؤلاء، عندما اكتشفوا اسبينوزا، إنما اكتشفوا أنفسهم في واقع الأمر»(٦٨). والحقيقة الواضحة التي يشير إليها برونر في هذا الصدد، هي تأثير اسبينوزا الهائل في التكوين الفكري لعدد من أكبر الشخصيات في عالم الفكر والأدب الألماني: مثل ياكوبي **Jacobi** وجوته **Goethe** ونوفالس **Novalis** ـ عدا شلنج وفشته وهيجل وعشرات غيرهم من الأدباء والفلاسفة الألمان ـ ومثل هذا التأثير، الذي اعترف به هؤلاء جميعاً اعترافاً صريحاً، كفيل وحده بالرد على كل المزاعم التي يسوقها ذوو الآفاق الضيقة، كهذا المؤلف النازي الحريص على نقاء الأمة الألمانية وعلى تطهيرها من شوائب اسبينوزا وأمثاله!

والأمر الذي لابد أنه قد اتضح للقارىء من خلال هذه المقارنة، هو التشابه العجيب بين المفكرين الذين يدعون التعصب اللاعقلي يتحكم في تفسيراتهم، سواء أكان هذا التعصب يهودياً أم معادياً للسامية. ولعل هذه المقارنة قد كشفت أيضا عن ناحية أخرى نرى لزاماً علينا أن ننبه إليها القارىء: وهي أن نقدنا للاتجاه اليهودي في تفسير اسبينوزا لم يكن راجعاً إلى كون هذا الاتجاه يهوديا، وإنما إلى

---

(٦٧) Ibid. S. 115.

(٦٨) Constantin Brunner: Spinoza conter Kant (Trad. fransçaise). p. 26.

كونه متعصباً على غير أساس من العلم والحقيقة. فلو كان اسبينوزا في نظرنا مفكراً يؤمن باليهودية ويعبر عن مبادئها وقيمها في فلسفته، لما ترددنا في إعلان ذلك، ولكن فلسفته بدت لنا ـ تبعاً للتفسير الذي قدمناه لها ـ مضادة تماماً للأسس الأولى التي قام عليها اللاهوت اليهودي، ومستهدفة غايات تبتعد كل الابتعاد عن غايات الوسيطيين جميعاً، من فلاسفة ورجال دين، وإن يكن قد تعمد عرضها في صورة تبدو فيها متمشية مع هذه الاتجاهات. ولما كنا لانقبل إقحام اعتبارات التعصب في التفسير الفلسفي، فقد حرصنا على أن ننتقد المفسرين اليهود الذين توخوا في تفسيراتهم مشاعرهم الدينية أو العنصرية قبل أن يتوخوا الحقيقة الفلسفية. وهناك دليلان حاسمان على أن انتقادنا هذا لم يكن مدفوعاً بمشاعر الكراهية أو التعصب، وإنما كان دفاعاً عن الروح العلمية الصحيحة فحسب: أولهما أننا اقتبسنا، وسوف نقتبس في بقية هذا الفصل، أقوال شراح يهود آخرين دون أن نبدي أي اعتراض عليها، بل أبدينا لها، على العكس من ذلك، كل ما تستحقه من احترام وتقدير، لأنها في رأينا نزيهة وليست مدفوعة بالتعصب، وثانيهما أننا انتقدنا التعصب المعادي للسامية بنفس القوة التي انتقدنا بها التعصب اليهودي، وهاجمنا بنفس القوة تشويهات الشراح النازيين الذين حاولوا أن يقحموا اسبينوزا قسراً في صفوف اليهودية. وليس بعد هذا دليل على أن انتقاداتنا كانت مستوحاة من روح النزاهة العلمية وحدها.

استقلال اسبينوزا عن التراث اليهودي

أكد كثير من شراح اسبينوزا، كما ذكرنا من قبل، أن تفكيره كان مستقلاً عن التراث اليهودي. ومثل هؤلاء الشراح في رأينا أعمق فهما للاتجاه الحقيقي لتفكيره، وتفسيرهم ـ فيما يتعلق بهذه المسألة على الأقل ـ يتفق مع التفسير الذي عرضناه في هذا البحث. ومن هؤلاء رويس **Royce** الذي قال عن اسبينوزا إنه: «كان منتمياً إلى عصره أكثر مما كان يهودياً. فتفكيره كان أوثق صلة بتفكير ديكارت وغيره من المفكرين الأوربيين البارزين، منه بأي مذهب يهودي»[٦٩]. ومثل هذا الرأي يظهر أيضا لدى ريفو **Rivaud**، الذي أكد تأكيداً قاطعاً أن اسبينوزا قد انفصل عن الأمة اليهودية التي تنكرت له انفصالاً تاماً، وتعلق بهولندا وانغمس في سياستها ودافع عن حزب ديفيت الجمهوري، وفسر ماهية الدين ذاتها تفسيرا علميا[٧٠].

---

(٦٩) Josiah Royce: The Spirit of Modern Philosophy. (op. cit.) p. 45.

(٧٠) A. Rivaud: Hist. de la philosophie. (op. cit.) p. 324.

ولكن الأهم بكثير، في رأينا، من تعديد أقوال مثل هؤلاء الشراح في استقلال اسبينوزا عن اليهودية، أن نورد آراء بعض الشراح اليهود الذين أكدوا هذا الاستقلال تأكيداً قاطعاً، وأحبطوا بذلك المحاولات المقابلة التي رأينا غيرهم من اليهود يبذلونها للربط بين تفكير اسبينوزا وبين ذلك التراث بأي ثمن. ومن هؤلاء الشراح اليهود، فيل **Weill** الذي انتقد استغلال بعض شراح اسبينوزا لنصوص أو صيغ معينة لديه لكي يقربوا ـ رغماً عنه ـ بينه وبين اليهودية عامة، أو بينه وبين بعض الكتاب أو أصحاب المذاهب اليهودية. وهو يرى أن هذا التقارب ـ إن وجد ـ ليست له إلا أهمية ثانوية: «فلمذهب اسبينوزا قطعاً من الأصالة والعمق ما يجعله متحرراً من كل أصل أو تأثير معترف به أو غير معترف»[٧١]. كذلك يقول واكسمان: «إن النتائج التي انتهى إليها اسبينوزا تتعارض تعارضاً أساسياً، لا مع المبادىء الأساسية لليهودية فحسب، بل أيضاً مع صورتها المعدّلة كما عبر عنها فلاسفة اليهودية»[٧٢].

وقد أشار ليو شتراوس إلى ابتعاد اسبينوزا عن اليهودية ومناصرته للمسيحية، وأكد أن الهدف الأساسي للبحث اللاهوتي السياسي هو «تحرير المسيحية من تراثها اليهودي»[٧٣]. أما كاسيرر فقد أكد ابتعاد اسبينوزا عن التراثين الدينيين اليهودي والمسيحي معاً، ورأى أنه كـان ذا تجربة خاصة في ميدان العقيدة، وهي تجربة كانت مبنية على أساس العقل، وينبغي ألا تشبه بأي دين معين، لأنها فريدة في نوعها[٧٤].

وأخيراً، فقد استشهد بعض المفسرين بآراء العالم اليهودي الكبير أينشتين، الذي كان من أكبر المعجبين باسبينوزا، وأوردوا هذه الآراء في سياق يوحي لأول وهلة بأن أينشتين كان يرى في اسبينوزا ممثلاً للتراث اليهودي. وأستطيع أن أؤكد أنني لم أجد فيما اطلعت عليه مما كتبه اينشتين عن اسبينوزا كلمة واحدة توحي، ولو من بعيد، بأنه كان يربط بين اسبينوزا وبين التراث اليهودي على التخصيص. فأعجابه به لم يكن يرجع إلى أية اعتبارات ضيقة كهذه، وإنما كان يمجد فيه، قبل كل شيء، العالم والإنسان. ولقد تحدث أينشتين عن اهتمام اسبينوزا بالبحث عن العلل الحقيقية لكل ما يحدث في الطبيعة الجامدة وفي الإنسان، وعلّق على ذلك

---

(٧١) Julien Weill: Spinoza et le Judaisme... p. 161-163.

(٧٢) Waxman: Baruch Spinoza... (op. cit.) p. 415.

(٧٣) Leo Strauss: Persecution and Art of Writing... p. 167.

(٧٤) Ernst Cassirer: Spinozas Stellung.. (op. cit.) S. 346-348.

الاهتمام قائلاً: «لقد وجد في دراسة هذه العلاقة العلية دواء للخوف، .والحقد، والمرارة، ووجد فيها الدواء الوحيـد الذي يليق بمن كان إنساناً روحياً بحق. وأثبت تبريره لهذا الاعتقاد، لاعن طريق تلك الصيغ الواضحة الدقيقة التي عبر بها عن أفكاره فحسب، بل أيضا عن طريق تشكيله لحياته في صورة مثلى»[٧٥]. هذا هو ما قاله اينشتين في مقدمة لكتاب وضعه باحث يهودي واضح التعصب: ولست أعتقد أنه كان من قبيل المصادفة وحدها أن يتحدث في هذه المقدمة عن العلم بوصفه دواء للخوف والحقد والمرارة، وأن يصف هذا الدواء بأنه هو وحده الذي يليق بمن كان إنسانا روحياً بحق. بل إن المرء ليستطيع أن يستشف من وراء ذلك مقارنة خفية بين طريقة اسبينوزا في التخلص من الخوف والحقد والمرارة ــ وهي مشاعر كان لها قطعاً تأثيرها في حياته بسبب تعصب الأوساط اليهودية وغير اليهودية المعاصرة له ــ وبين الطريقة التي يتبعها غيره من اليهود عندما يمرون بهذه المشاعر ذاتها. فاسبينوزا يتغلب على الخوف والحقد بالعلم، الذي يفتح له أبواب الكون على مصراعيه، والذي تكون نتيجته حباً للطبيعة الشاملة عبر عنه رمزيا بفكرة الحب العقلي لله، فما أجدر بقية اليهود بأن يلجأوا إلى هذه الطريقة ذاتها، بدلاً من أن يبالغوا في الخوف، ويزيدوا الحقد والمرارة اشتعالاً! هذا ــ في اعتقادي ــ هو ما كان أينشتين يرمي إليه بهذه الكلمات البالغة الدلالة، ولكنه، على أية حال، كان أوسع أفقاً من أن يسير في طريق أولئك الذين حاولوا أن يربطوا، قسراً، بين اسبينوزا وبين التراث اليهودي على التخصيص.

* * *

وعلينا أخيراً، قبل أن نختم هذا الفصل، أن نختبر بعض النصوص التي تتناول رأي اسبينوزا المباشر في اليهودية. ولنسارع فنكرر ما قلناه من ان معظم الشراح اليهود الذين يسعون إلى الربط بين تفكير اسبينوزا والتراث اليهودي يتجاهلون واقعة طرده من الطائفة اليهودية وانفصاله عنها طوال حياته الناضجة (أي منذ سن الرابعة والعشرين حتى وفاته)، أو يقللون من أهمية هذه الواقعة، مع أنها ــ مهما كانت قيمة طقوسها ــ دليل قاطع على عصيانه الروحي للطائفة التي نشأ فيها. وكونه لم يحاول في أي وقت أن يتراجع عن موقفه، أو يسترضي السلطات الدينية اليهودية، دليل حاسم على ترحيبه هو ذاته بهذا الطرد، وعلى أنه بذل كل ما استطاع من جهد لإزالة آخر المؤثرات اليهودية في تفكيره.

---

(٧٥) Albert Einstein Introduction to: R. Kayser: Spinoza: Portrait of a Spiritiual Hero - (op. cit.) p. XI.

ومع ذلك فإن أمثال هؤلاء الشراح المتعصبين يستشهدون بنصوص قليلة جدا، لاتعدو في الواقع أن تكون نصاً أو اثنين، يشتمون فيها نوعاً من العطف على اليهود. وتتردد هذه النصوص القليلة ذاتها لدى عشرات من كتابهم على نحو يبعث على السخرية حقاً. وهم يسرفون في تأويل هذه النصوص إلى حد تشويهها تماماً، وإخراجها نهائياً من سياقها. ولنتأمل هذه النصوص القليلة لنرى إلى أي حد يمكن أن تُفهم على أنها تتضمن بالفعل عطفاً على الأمة اليهودية.

١ ــ ففي الرسالة رقم **٣٣** تحدث أولدنبرج إلى اسبينوزا عن إشاعة كانت رائجة في ذلك الحين، مؤداها أن الإسرائيليين المشتتين منذ أكثر من ألفي عام سيعودون إلى وطنهم. وطلب أولدنبرج رأي اسبينوزا في هذه المسألة، كما أراد أن يعرف رأي يهود أمستردام في هذا النبأ «الذي لو صح، لكان فيه إيذان بهزة ضخمة في العالم بأسره». وكان أولدنبرج يشير في هذه الرسالة إلى حركة قومية ظهرت بين اليهود بعد ظهور شخص بينهم يدعى شبتاي زفي **Sabbatai Zevi**، ادعى أنه سيتوج ملكاً على القدس بعد سنتين، وآمن به كثير من اليهود. ولكن الذي حدث خلال هاتين السنتين هو أنه قُبض عليه في القسطنطينية، وخابت آمال أتباعه اليهود عندما علموا أنه أشهر إسلامه بعد ذلك[٧٦].

ومن المؤسف أن رد اسبينوزا على هذه الرسالة ــ وهو رد كان كفيلاً بأن يُلقي مزيداً من الضوء على رأيه الحقيقي في مسألة تكوين دولة يهودية ــ هذا الرد إما مفقود أو لم يُرسل على الإطلاق، وظلت المراسلات بينه وبين أولدنبرج منقطعة بعد ذلك فترة طويلة. ومع ذلك فإن كايزر يتطوع ــ من تلقاء ذاته ــ بتقديم رد يتلاءم مع أماني اليهودية المتعصبة، إذ يقول إن هذا الرد ربما كان موجوداً في فقرة من كتاب **البحث اللاهوتي السياسي** يقول فيها اسبينوزا: «بل إنني لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادىء عقيدتهم (أي اليهود) قد أضعفت عقولهم، ولو سنحت الفرصة وسط التغيرات التي تتعرض لها أحوال البشر بسهولة، فقد يُنشئون مملكتهم من جديد، وقد يختارهم الله مرة ثانية». ويهلل **كايزر** لهذا النص، الذي يتكرر الاستشهاد به في عشرات من مؤلفات الشراح اليهود المتعصبين، ويقول: لقد ظل باروخ اسبينوزا جزءاً من الأمة التي نبذه معلموها المتحمسون قبل ذلك بعشر سنوات»[٧٧].

---

(٧٦) F. Pollock: Spinoza, his Life and Philosophy. p. 28.

(٧٧) Kayer: Spinoza... p. 202.

ومن الملاحظ أولاً أنه ليس من الروح العلمية في شيء أن يبني المرء حكماً عاماً كهذا على نص واحد، ويتجاهل آلاف النصوص الأخرى التي تشهد بطريقة قاطعة على خروج اسبينوزا على التراث اليهودي، بل وعلى كل تراث لاهوتي بوجه عام. وثانياً، فمن الضروري لفهم هذا النص، أن يُوضح رأي اسبينوزا الخاص في فكرة «المملكة أو الامبراطورية»، وفكرة اختيار الله لليهود، وهو رأي عرضه اسبينوزا مراراً في هذا الكتاب نفسه، ويختلف تماماً عن المعاني التي يستخلصها كايزر وأمثاله منه ـ معاني العودة إلى الدولة القديمة وإحياء مجد إسرائيل! وثالثاً، فإن هذا النص السابق، الذي استشهد به، كما قلنا، عدد كبير من شراح اسبينوزا اليهود، منتزع من سياق لاشأن له على الإطلاق بتمجيد اليهود، بل إنه على العكس من ذلك يتضمن انتقاداً مريراً لهم.

أما معنى اختيار الله لليهود فإن اسبينوزا لايكف عن القول بأن هذا الاختيار لايرجع إلى امتيازهم في الفضيلة أو العقيدة أو في أية صفة أخرى، وإنما كان المعنى الوحيد لهذا الاختيارهوأن دولتهم القديمة خضعت لقوانين تكفل تنظيماً سليماً للمجتمع فحسب. فالاختيار هنا لايعني إلا سلامة نظام الحكومة فحسب، أما فكرة امتياز شعب على شعب ـ أو على بقية الشعوب ـ فإن اسبينوزا يرفضها بشدة. ويقول اسبينوزا في هذا الصدد: «وهكذا نستنتج أنه، لما كان الفضل الإلهي يعم جميع الناس على السواء، ولما كان الله لم يختر العبريين إلا من حيث تنظيمهم الاجتماعي وحكومتهم، فإن اليهودي الفرد، إذا مانُظر إليه بمعزل عن تنظيمه الاجتماعي وحكومته، لايملك أية موهبة يخصه بها الله عن سائر البشر، ولايوجد فارق يميز اليهودي عن غير اليهودي»(٧٨).

وسنورد فيما يلي السياق الذي ورد فيه النص الذي استشهد به كايزر لتأييد مزاعمه:

«... لايوجد على الإطلاق في الوقت الحالي أي شيء يستطيع به اليهود أن يباهوا به غيرهم من الشعوب.

«أما استمرار اليهود كل هذا الوقت بعد تشتتهم وضياع ملكهم، فليس فيه ما يدعو إلى العجب، إذ أنهم قد انفصلوا عن كل أمة أخرى إلى حد جلب عليهم كراهية الجميع، ولم يتحقق ذلك الانفصال فقط عن طريق طقوسهم الخارجية، وهي طقوس تتعارض مع شعائر الأمم الأخرى، بل تحقق أيضاً عن طريق علامة

---

(٧٨) T T P. p. 49.

الختان التي يحرصون كل الحرص على مراعاتها»[٧٩]. ويضرب اسبينوزا بعد ذلك مثلاً بيهود اسبانيا الذي أرغموا على التحول إلى المسيحية، ثم عوملوا معاملة حسنة، فاندمجوا في السكان بمضي الزمن، بحيث تلاشت كل الفوارق بينهم وبين هؤلاء. أما يهود البرتغال الذين أرغموا على التحول إلى المسيحية، ولكنهم اضطهدوا وعوملوا معاملة سيئة، فقد ظلوا محتفظين بهويتهم. وفي هذا الصدد يأتي النص الذي اقتبسه كايزر من قبل، وتسبقه العبارة الآتية: «إن علامة الختان وحدها لها من الأهمية ما يجعلها تكاد تكون كافية، في اعتقادي، لحفظ الأمة إلى الأبد. بل إنني لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه... (إلى آخر النص الذي سبق اقتباسه)»[٨٠].

وإذن، فقد ورد هذا النص في سياق انتقد فيه اسبينوزا اليهود بشدة، وأكد فيه أن ما يسمونه بمعجزة البقاء عبر العصور الطويلة لاترجع إلا إلى ما جلبوه على أنفسهم من كراهية الآخرين، فهي ليست معجزة على الإطلاق وإنما هي مظهر اعتلال وانحراف. وقد دلل اسبينوزا على ذلك بمقارنته بين يهود عوملوا معاملة حسنة فتلاشوا ــ بوصفهم يهوداً، لا بوصفهم أفراداً ــ بينما احتفظ آخرون بهويتهم عندما اضطهدوا، أي أن هذه الكراهية التي يجلبها اليهود على أنفسهم، والتي تسبب اضطهاد الآخرين لهم، هي التي تعمل على بقائهم، ولولاها لاندمجوا كغيرهم من الشعوب المتطورة عبر التاريخ. وليس معنى الاندماج على الإطلاق أن تتلاشى الشعوب، وإنما أن تخضع فقط لتطور التاريخ خلال الزمان، وتستفيد من مزايا الاختلاط والانصهار مع غيرها، كما حدث لعشرات من الأمم القديمة التي لم يعُد لها وجود بصورتها الأثرية، لا لأنها قد فنت، بل لأنها قد انصهرت واختلطت بغيرها عبر الزمان، وأفادها هذا الخضوع لمنطق التطور فائدة لاتقدر. ومن الواضح كل الوضوح، من هذا السياق، أن اسبينوزا يعيب على اليهود ــ بعد أن خرج من طائفتهم ــ تحجرهم وافتقارهم إلى التكيف مع المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها، حتى إنهم حرصوا على تمييز أنفسهم بعلامة الختان حتى يظل جنسهم منفصلا عن غيره. وبعد كل هذا الانتقاد، وفي ضوء المعنى الخاص الذي أوضحناه من قبل لفكرة الاختيار الإلهي، يأتي النص الذي اقتبسه كايزر وكثيرون غيره، ليدللوا به على عطف اسبينوزا على الأمة اليهودية. ومن المؤكد أن واحداً من هؤلاء الشراح لم يكن يجهل السياق الذي ورد هذا النص فيه، ولابد أن التعصب

---

(٧٩) Ibid. p. 55.

(٨٠) Ibid. p. 56.

وحده هو الذي جعلهم يلجأون إلى اقتطاعه من سياقه المخالف تماماً لما توحي به سطوره القليلة، حتى يؤيدوا به دعواهم الخاسرة.

٢ ـ والنص الآخر، الذي طالما استشهد به المفسرون اليهود، وارد في رسالة اسبينوزا رقم ٧٦ إلى ألبرت برج **Albert Burgh**. وفي هذه الرسالة يتحدث عن اليهود فيقول: «إن أكثر ما يباهون به، هو أن منهم شهداء يزيدون على ما لدى أية أمة أخرى، وأن كل يوم يشهد أعداداً جديدة ممن يتحملون العذاب من بينهم، بسبب عقيدتهم، بقلب راسخ إلى حد يبعث على الدهشة. وتلك ليست أسطورة، فقد عرفت بنفسي، من بين الكثيرين ممن عرفت، شخصاً يُدعى يهودا Judas، ويلقب بالمخلص Fidèle، أخذ ينشد وسط اللهيب، في وقت ظنه فيه الناس ميتاً، هذا النشيد: إليك يا رب أقدم روحي ـ ومات وهو ينشد».

هذا النص يبدو في نظر الكثيرين، كما قلنا، معبراً عن عطف اسبينوزا على اليهود. ولكن هل هو بالفعل كذلك؟ لنتأمل السياق الذي ورد فيه: إن الرسالة موجهة إلى كاثوليكي شديد التعصب، هو ألبرت برج، ويناقش فيها اسبينوزا الحجة التي سبق أن تقدم بها هذا الأخير، وأيد بها عقيدته الكاثوليكية على أساس أن الملايين من الناس يؤمنون بها، وأنها ظلت محتفظة بكيانها عبر العصور دون انقطاع. والرد الذي يأتي به اسبينوزا هو أن اليهود المتعصبين بدورهم يلجأون إلى هذا الحجة دائماً. فهم، كما جاء في الرسالة ذاتها قبل ذلك، «يشيدون، بنفس القدر من الغرور بكنيستهم، التي ظلت حتى اليوم ثابتة راسخة، رغم ما يبديه نحوها غير اليهود والمسيحيون من عداوة مريرة. وهم يحتجون خاصة بقدمهم، ويدعون بصوت واحد أن لديهم تراثاً تلقوه من الله ذاته، وأنهم هم وحدهم حفظة كلمة الله المكتوبة وغير المكتوبة... ولكن أكثر ما يفخرون به، هو أن بينهم شهداء (إلى آخر النص الذي اقتبسناه من قبل)...» ومن الواضح عندما يوضع النص في سياقه هذا أن المقصود به الرد على حجة كاثوليكي متعصب بما يماثلها لدى اليهود، لإثبات أن الموقفين معاً باطلان. والمقصود من الأمثلة الأخيرة (التي استشهد بها الشراح اليهود) هو إثبات وجود أمة أخرى لايقل أفرادها عن الكاثوليكيين تمسكاً بعقيدتهم واحتفاظاً بها مهما كانت الظروف. وتكملة الحجة، كما هو واضح من السياق، هو كما يأتي: إنك تظن أنك صاحب الدين الحق لأن عقيدتك باقية. ولكن هناك أناساً آخرين، هم اليهود، لديهم كل الأسباب التي تجعلهم يؤكدون أنهم أشد الناس تمسكاً بعقيدتهم. فهل يكون لهؤلاء بدورهم أن يزعموا أن دينهم هو الحق؟ الواقع أنه لا الكاثوليكية، ولا اليهودية، يحق لها أن

تدعّي احتكار الحقيقة لنفسها، ومن الممكن الإتيان دائمًا، في كل حالة تلجأ فيها إحدى العقائد إلى الحجة القائلة بقدرتها على البقاء، بأمثلة أخرى لعقائد مخالفة لاتقل عنها قدرة على البقاء، ولكن لا هذه ولا تلك يحق لها، كما قلنا، أن تدعي لنفسها احتكار الحقيقة.

ولقد تعرض اسبينوزا، من جراء حملته على فكرة الشعب المختار هذه، لانتقاد بعض معاصريه، ممن كانوا يعدون هذا النقد، بما فيه من خروج على بعض تعاليم العهد القديم، منطوياً على مساس بتعاليم الإنجيل بأسره. وهكذا يلاحظ لامبرت دي فلتهويزن في الرسالة رقم ٤٢ الموجهة إلى اسبينوزا، أن هذا الأخير أنكر فكرة اختيار اليهود أو تفضيلهم على بقية الأمم، وأكد أن ممارسة الفضائل الأخلاقية أجدى من ممارسة شعائر العقيدة اليهودية ذاتها. ويلوم صاحب الرسالة اسبينوزا لأنه جعل أمم الأرض كلها سواء، وأفراد البشر جميعا متماثلين، في القدرة على فعل الخير والتحلي بالفضائل – وهي كلها أفكار تخالف تعاليم العهد القديم كما فهمها اليهود مخالفة أساسية.

ومن المؤكد أن اسبينوزا قد عبر، في نصوص متعددة، عن انتقاده لفكرة الشعب المختار هذه بكل وضوح، ولكن من المؤسف أن الشراح اليهود الذين حرصوا على الربط بين فلسفته وبين التراث اليهودي، لم يتعرضوا لهذه النصوص قط، بل تجاهلوها كما لو كانت لاتنتمي إلى كتابات فيلسوفنا هذا على الإطلاق. ولنتصور ماذا يمكن أن يقوله هؤلاء الشراح في نص صريح كهذا. «إن السعادة والبركة الحقيقية لكل شخص إنما تكون فقط في تمتعه بما هو خير، لا في مباهاته بأنه هو وحده الذي يتمتع به، دون كل من عداه. أما ذلك الذي يعتقد أنه أكثر من غيره سعادة لأنه يتمتع بنعم يفتقر إليها الآخرون، أو لأنه أكثر غبطة أو أسعد حظاً من أقرانه، فإنه جاهل بطبيعة السعادة والبركة الحقة، ولا يمكن أن يكون السرور الذي يحس به إلا صبيانياً، أو حسوداً خبيثاً. مثال ذلك أن سعادة الإنسان الحقة لاتكون إلا في الحكمة ومعرفة الحقيقة، وهي لاتكون أبداً في شعوره بأنه أحكم من الآخرين، أو بأن الآخرين يفتقرون إلى مثل هذه المعرفة: فمثل هذه الأمور لاتزيد من حكمته أو سعادته الحقة. وعلى ذلك فإن كل من يغتبط لأسباب كهذه، إنما يغتبط لتعاسة الآخرين، وبذلك يكون خبيثاً وشريراً لايعرف السعادة الحقة ولا طمأنينة الحياة الصحيحة»(٨١).

هذه الكلمات الرائعة وردت في فصل يتناول موضوع اقتصار النبوة أو عدم اقتصارها على العبرانيين. ومعناها الواضح أنه حتى لو كان اليهود ممتازين عن

(٨١) T T P. p. 43.

غيرهم بحق، فإن تباهيهم بهذا الامتياز يكفي لجعلهم أشراراً، إذ أن المرء يسعد لتمتعه بالخير، لا بإدراكه أن الآخرين محرومون منه. فهنا نقد أساسي لفكرة الشعب المختار، مبني على القول بأن الفكرة ذاتها ليست مما تشرف به أية أمة أو يفخر به أي فرد يعرف معنى الأخلاقية: إذ أنها تنطوي على مقارنة فيها حط من شأن الآخرين، وليس الحط من شأن الآخرين من شيم الفضلاء حقاً. هذا فضلا عما تتضمنه الفكرة من أنانية واضحة، تظهر في الاغتباط بافتقار الآخرين إلى السعادة التي يتمتع بها هذا الشعب ذاته، والأنانية صفة بعيدة كل البعد عن الفضيلة الحقة. وبعبارة أخرى ففكرة الشعب المختار فكرة مناقضة لذاتها، لأن من بلغ أسمى درجات الفضيلة لن يجد لذة في تأكيد تميزه عن الآخرين، ولأن مجرد النظر إلى الآخرين على أي نحو ينطوي على الحط من شأنهم معناه أنك لم تعد كامل الفضيلة، ولم تعد مختاراً.

أما أولئك الذين احتفلوا في إسرائيل ـ كما ذكرنا من قبل ـ بمرور ثلاثمائة عام على طرد اليهود لاسبينوزا، فأرادوا رد اعتباره بتشييد نُصب كتبوا عليه أهلَكَ! ـ فسوف يجدون في كتابات اسبينوزا نصوصا عديدة نستطيع أن نستدل منها بكل وضوح على رأيه في الدولة اليهودية القديمة، وبالتالي في الدولة الحديثة التي أسست لكي تكون إحياء للقديمة أو استمرارا لها. فاسبينوزا قد أكد تأكيداً قاطعاً أن الدين ينبغي أن ينفصل عن الدولة، وأن الهيئات الدينية ينبغي أن تترك للدولة الكلمة الأخيرة في الشؤون الدينية، وأن الأحكام التي يفرضها الله على الناس لاينبغي أن تصدر إلا من خلال الحكام الزمنيين(٨٢)، وأن الدولة مبنية على عقد بشري، وسلطتها مستمدة من سيادتها لامن الأوامر الإلهية(٨٣). أما في الدولة اليهودية القديمة، فقد خلط اليهود بين السلطتين الإلهية والزمنية بعد أن ولوا موسى على أساس أنه هو المعجزة الإلهية بينهم، واختاروا خلفاءه على أساس هذا التقرب إلى الله: «وبعد أن نقلوا حقهم إلى الله، اعتقدوا أن دولتهم تنتمي إلى الله، وأنهم هم أنفسهم أبناء الله. ونظروا إلى الأمم الأخرى على أنها عدوة الله، وعاملوها بكراهية شديدة... فلم يكن شيء أبغض إلى نفوسهم من التعهد بالولاء لأجنبي، والوعد بإطاعته...

وهكذا نظر العبرانيون إلى حبهم لبلادهم، لا على أنه وطنية فحسب بل على

---

(٨٢) T T P. p. 245.

(٨٣) Ibid. p. 212.

أنه تقوى أيضاً، ومجدوه وأذكوه بطقوسهم اليومية حتى لم يعد مفر من أن يعد جزءاً من طبيعتهم، شأنه شأن كراهيتهم لبقية الأمم».

وهكذا كان اسبينوزا، الذي مر بتجربة التربية اليهودية واستوعب الثقافة اليهودية استيعاباً تاماً حتى طرد، أقدر الناس على تشخيص العلل الحقيقية في نفسية اليهود: كراهية الشعوب الأخرى التي غدت جزءاً من طبيعتهم، ورفض الاندماج في أي بلد آخر أو إبداء فروض الولاء له، والخلط بين السلطة الإلهية وسلطة الحكم في دولتهم القديمة، وهو خلط لابد أن ينعكس أيضاً على دولتهم الحديثة. ولو صدر مثل هذا الكلام من شخص غير يهودي لأصبح موقعه في تاريخ الفكر اليوم في قمة أعداء السامية، وهذا بالفعل ما اتهمت به الطائفة اليهودية اسبينوزا أثناء حياته. ولكنه بعد وفاته بقرنين أو ثلاثة أصبح فجأة، في نظر معظم شراحه اليهود، مدافعاً عن التراث اليهودي، ومتعلقاً بالأمة اليهودية، وزُيف العلم وشوهت الحقيقة لكي يضم إلى التراث اليهودي مفكر كان عظيمًا بحق، ولكن أعظم ما فيه كان تحديه لكل تراث سابق عليه!

خاتمـــة

إذا كانت كتابات اسبينوزا، بشكلها ومضمونها اللذين عرضناهما في هذا البحث، تقبل شتى أنواع الاختلافات في التفسير، فإن التطور اللاحق الذي مرت به فلسفة اسبينوزا بعد وفاته يقدم أمثلة ملموسة للنمط الذي تسير عليه هذه الاختلافات. ففلسفة اسبينوزا كانت في وقتها أشبه باختراع سابق لأوانه. وكما أن استغلال الطاقة البخارية لم يتطور بعد أن اكتشف هيرو **Hero** السكندري[١] مبادئه الأولى منذ ألفي عام، لأن الظروف التاريخية والاجتماعية لم تكن قد بلغت من النضج في ذلك الوقت ما يسمح لها باستيعاب هذا الاكتشاف، فإن فلسفة اسبينوزا لم تحدث أثرها الأكبر في العصر الذي ظهرت فيه لأن ذلك العصر لم يكن على استعداد بعد لتقبل مثل هذه الأفكار. وكان لابد من مرور قرن كامل قبل أن تتهيأ الظروف التي تجعل قبول فلسفة اسبينوزا أمراً ممكناً. وظل اسبينوزا مهملاً، لايذكر إلا باللعنات طوال هذا القرن، حتى أعيد اكتشافه على يد الفيلسوف الألماني ياكوبي **Jacobi** في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وألف هذا الأخير في عام ١٧٨٥ كتابا عن مذهب اسبينوزا في صورة رسائل موجهة إلى مندلسون (Über die Lehre des Spinozas, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn).

واتضح من هذا الكتاب أن اسبينوزا كان من أقوى العوامل التي أثرت في تفكير شخصية لها مكانتها الكبيرة في الفكر الألماني، هي شخصية لسنج **Lessing**.

(١) عالم رياضي وفلكي وطبيعي يوناني عاش في الاسكندرية في القرن الأول قبل الميلاد، وله أبحاث هندسية هامة واختراعات عملية مفيدة، من بينها آلة بخارية بسيطة وساعة مائية.

ثم مجده جوته في كتابه الشعر والحقيقة، وأصبح اسمه على لسان الشعراء والفلاسفة والأدباء في ذلك العصر، واعترف فشته وشلنج صراحة بفضل اسبينوزا عليهما، بينما قال هيجل «إما أن يكون المرء اسبينوزياً أو لا يكون فيلسوفاً على الاطلاق»(٢). وفي الوقت ذاته كان هناك تأثير مواز له في الأدباء والمفكرين الفرنسيين الذين مهدوا للثورة الفرنسية، وتأثير آخر في الشعراء الرومانتيكيين الانجليز، ثم جاء بعد ذلك طوفان الأبحاث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

في هذا التطور كان كل عصر، وكل مفكر، يجد في اسبينوزا ما يريد أن يجده فيه. فقد تجاهله الجميع في الوقت الذي كانت لاتزال فيه للصورة التقليدية للعقائد سيطرتها، ثم أصبح تأثيره هائلاً على الأدباء بوجه خاص في العصر الذي كان يقبل نوعاً من التأليه الرومانتيكي للطبيعة الشاملة، وبعد أن أصبح اسمه راسخاً في عالم الفكر، أخذت المذاهب ــ وأحياناً العقائد ــ تتجاذبه وتفسره على النحو الذي يلائمها.

وكان هذا الاكتشاف اللاحق من أقوى العوامل التي أدت إلى تعدد تفسيرات فلسفة اسبينوزا وتباينها إلى حد التعارض التام. وقد لاحظ كاسيرر هذه الظاهرة، ونبه إليها: إذ أشار إلى أن اسبينوزا ــ على خلاف معظم الفلاسفة الآخرين ــ لم يمارس تأثيره الأكبر في ميدان الفلسفة خلال حياته، أو بعد وفاته بفترة قصيرة، ولم تظهر بعده مدرسة، ولم يتأثر العالم بفكره إلا بعد إعادة اكتشافه في عصر متأخر، ولاسيما في القرن التاسع عشر. وهكذا مارس اسبينوزا تأثيره في عصر مختلف تماماً عن عصره، يتحدث بلغة مختلفة ويفهم الألفاظ فهماً مغايراً(٣). وليس أدل على صعوبة تخلص شراح اسبينوزا من خطأ إقحام مذاهبهم الخاصة في شروحهم له، من أن كاسيرر نفسه ــ الذي نبه إلى هذه الصعوبة، وأخذ على عاتقه أن يفهم ألفاظ اسبينوزا كما فهمها هو ذاته، ويفسره من خلال عصره نفسه، لامن خلال ما أقحمته العصور التالية بطلاناً في تفكيره ــ قد أدخل في تفسيره لاسبينوزا بعض العناصر الكانتية، فأكد أن نقطة بدايته الأساسية كانت هي قوى الروح التي تفهم العالم من ذاتها، لا من أي مصدر خارجي، وتستخلص من مبادئها الذاتية معرفة للعالم بطريقة ضرورية مطلقة(٤). وهكذا وقع هو ذاته في الخطأ الذي نبه إليه.

---

(٢) Lectures in the Hist. of Phil. Vol. III - p. 283.

(٣) Cassirer: Spinozas Stellung... (op. cit.) S. 327. 328.

(٤) Ibid. S. 333.

ولسنا نزعم أن هذا البحث قد تخلص تماماً من عنصر **الإسقاط** الذاتي، ولكنا نستطيع أن نقول إن العامل الأساسي الذي تحكم في تفسيرنا الخاص لاسبينوزا هو الرغبة في تحقيق أكبر قدر ممكن من الاتساق بين أفكار ذلك الفيلسوف الذي كان يزن كلماته بميزان دقيق، والذي كان يستحيل في رأينا، أن يكون قد وقع في التناقض الذي يعزوه إليه مفسروه عادة عندما يشرحون ألفاظه وتعبيراته ذات المظهر اللاهوتي بمعانيها الحرفية.

وفي سبيل تحقيق ذلك الاتساق تقدمنا بذلك الفرض الذي كان كثير من شراح اسبينوزا يرفضونه رفضاً قاطعاً، وكان غيرهم يقبلونه جزئياً ولايطبقونه تطبيقاً عاماً، وهو أن اسبينوزا تعمد أن يضفي على معانيه الثورية مظهراً لاهوتياً أو وسيطياً يقلل من وقعها على نفوس المتعصبين، ولكنه في الوقت ذاته قدم إلى القارىء اليقظ كل الإرشادات الكفيلة بنقل معانيه الحقيقية إليه. وقد يرفض الكثيرون مثل هذا التفسير لأسباب أخلاقية ـ قدمنا الرد الكافي عليها في الموضع المناسب ـ ولكن أحداً لايستطيع أن ينكر أن أفضل معيار للمفاضلة بين التفسيرات، في حالة فيلسوف تتضارب شروحه من النقيض إلى النقيض، هو معيار الاتساق، وأن فلسفة اسبينوزا لاتظهر متسقة من بدايتها إلى نهايتها إلا في ظل تفسير يفصل تماماً بين مظهر ألفاظه ومعانيها الحقيقية، ويستعيض عن الرموز اللاهوتية، في منهجه الرياضي، بمعانٍ تتمشى مع الروح العلمية التي كان اسبينوزا من أعظم، ومن أول، من تحدثوا باسمها وصدوا عنها هجمات التعصب والجهل. وفي رأينا أن هذا الدفاع عن الروح العلمية كان هو الخيط الجامع بين كل أطراف فلسفة اسبينوزا، وأن كل من جعلوه متهاوناً، أو متردداً، أو متناقضاً مع نفسه، في هذا الدفاع، قد أساءوا إليه، وأن هذه الإساءة كانت ـ لسوء الحظ ـ متعمدة في كثير من الأحيان، لتحقيق أغراض لا صلة لها بالبحث العلمي النزيه. ولو كان هذا البحث قد ساهم في كشف هذا التشويه ـ المقصود منه وغير المقصود ـ لكان قد حقق بذلك أغراضه كاملة.

أسماء المراجع المذكورة في البحث

مؤلفات اسبينوزا:

1 -- The Chief Works of Spinoza (Elwes Translation). 2 vols, Dover Publications (New York 1951).

وقد أشرنا إلى هذه الطبعة في صدد المؤلفات الآتية:

ـ البحث اللاهوتي السياسي Tractatus Theologico- Politicus (ورمزه في الكتاب .TTP)

ـ البحث السياسي Tractatus Politicus (ورمزه في الكتاب TP)

اصلاح العقل De intellectus emendatione

2 -- Œuvres complètes de Spinoza. Traduction français par Rolland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris, Gallimard (Bibbiothèque de la Pléiade) 1954.

وقد أشرنا إلى هذه الطبعة في صدد المؤلفات الآتية:

ـ الرسالة القصيرة في الله والإنسان وسعادته Court traité sur Dieu,

l'homme et son état bienheureux.

Principes de la philosophie de Descartes. — مبادىء الفلسفة الديكارتية

Penseés métaphysiques. — أفكار ميتافيزيقية

Correspondance. — الرسائل

أما كتاب الأخلاق Ethica فقد أشرنا إلى ترقيماته الأصلية، وهي واحدة في جميع الطبعات والترجمات.

مؤلفات عن اسبينوزا:

1 -- S. Alexander: «Is their a Jewish Philosophy?» in «The Jewis Review» No. II, Sept. Dec. 1932.

2 -- Fernand Alquié: Servitude et liberté chez Spinoza. (Les cours de Sorbonne) (Centre de Documentation Universitaire) Paris 1959. (en sténotype).

3 -- Ernst Altkirch: «Die Freunde Spinozas» in «Der Morgen». III. Jahrgang. 1927.

4 -- Matthew Arnold: Essays in Criticism. No. 9. «Spinoza and the Bible» London (Mc. Millan) 1865.

5 -- H. Barker: «Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics» Article in «Mind». vol. 47, 1938.

6 -- David Bidney: The Psychology and Ethics of Spinoza. Yale

University Press, 1940.

7 -- E. Bréhir: Histoire de la philosophie. tome II, fascicule 1, Paris (P.U.F.) 1950

8 -- Victor Brochard: «Le Dieu de Spinoza», in «Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne» Nouvelle éditon, Paris (Vrin) 1954.

9 -- Lewis Browne: Blesséd Spinoza: A Biography. New York 1932.

10 -- Constantin Brunner: Spinoza Conter Kant. (Trad. fran.) Paris (Vrin) 1933.

11 -- Léon Brunschvicg: L'humanisme de l'occident (Ecrits philosophiques, tomei) . Paris. (P.U.F.) 1951.

12 -- Léon Brunschvicg: Spinoza et ses contemporains. Paris (P.U.F.) 4e edition. 1951.

13 -- Ernst Cassirer: «Spinozas Stellung in der Allgemeinen Geistesgeschichte», in «Der Morgen». 8 Jahrgang 1932.

14 -- Morris Cohen. «The Intellecrual Love of God», in «Menorah Jounal» vol. XI., Feb. 1925. No. 1.

15 -- Darbon: Etudes spinozistes. Pari 1 (P.F.U.) 1946.

16 -- H. Daudin: La liberté de la volonté. Paris (P.F.U.) 1950.

17 -- J. T Desanti: Introduction à l'histoire de la philosophie. Paris (Edition de la Nouvelle Critique) 1956.

18 -- J. Dunner: Spinoza and Western Democracy. New York. (Phil. Library) 1955.

19 -- Hermann Duncker: «Einleitung» in «Thalheimer/Deborin: Spinozas Stellung in der Vorgeschichte der dialektischen Materialismus». Berlin (Marxistische Bibliothek) 1928.

20 -- S. von Dunin-Borkowski: Spinoza nach Dreihundert Jahren. Berlin (Dümmlers Velag) 1932.

21 -- Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen der Grossen Denker. 20e Anflage. Berlin (Waltsr de Gruyter) 1950.

22 -- L. S. Feuer: Spinoza and the Rise of Liberalism. Boston (Beacon Press) 1950.

23 -- Solomon B. Freehof: «Spinoza and Religion» in «Spinoza, The Man and His Thought», Addresses delivered at Spinoza's Tercentenary. Chicago (Open Court) 1933.

24 -- J. Freudenthal: Die Lebensgeschichte Spinoza's. Leipzig 1899.

25 -- J. Freudenthal: Spinoza, Leben und Lehre. Heidelberg 1927.

26 -- G. Freidmann: Leibnitz et Spinoza. (Gallimard) 1946.

27 -- Carl Gebhardt: «Spinozas Bann», in «Der Morgen», III. Jabrgang, 1927.

28 -- Carl Gebhardt: «Die Religion Spinozas», in «Archiv für Ges-

chichte der Philosophie.» Bd. 41, Berlin 1932.

29 -- Otto Gierke: The Natural Law and the Theory of the State (English Translation) Boston (Beacon Press Paperbacks) 1960.

30 -- Hans Alfred Grunsky: «Baruch Spinoza»,: in «Forschungen zur Judenfrage» Bd. 2. Hamburg 1937.

31 -- H. F. Hallett: AEternitas, A Spinozistic Study. Oxford, 1937.

32 -- H. F. Hallett: Benedict de Spinoza. University of London (The Athlone Press) 1957.

33 -- Stuart Hampshire: Spinoza. London (Pelican Press) 1951.

34 -- Hegel's Lectures on the History of Philosophy (English Translation) New York (The Humanities Press) 1955.

35 -- Bernard Heller: «Is Spinozism Compatible with Judaism?» New York (Bloch Publishing Co.) 1927.

36 -- H. Höffding: History of Modern Philosophy. New York. (Dover Publications) 1955.

37 -- Karl Jaspers: Die Grossen Philosophen Bd. I. Munchen (Piper) 1957.

38 -- Harold A. Joachim: A Study of the «Ethics» of Spinoza. Oxford (1901).

39 -- Rudolf Kayser: Spinoza, Portrait of a Spiritual Hero (English Trans.) Introduction by Albert Einstein. New York (Philosophical Library).

40 -- G. Kline (Editor & Translator): Spinoza in Soviet Philosophy. London (Routledge & Kegan Paul) 1952.

41 -- Pièrre Lachièze - Rey: Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza. Paris (Vrin) 2e éd. 1950.

42 -- Kurt Leidecker: Spinoza and Hinduism. Chicago (Open Court) Oct. 1934.

43 -- R. McKeon: The Philosophy of Spinoza. London (Longmans). 1928.

44 -- R. McKeon: «Spinoza and Experimental Science», in «Psyche» vol. 8. No. 2. Oct. 1927.

45 -- Henry A. Meyer: The Spinoza-Hegel Paradox. Cornell University Press. 1944.

46 -- Nietzeche: Jenseits von Gut und Böse.

47 -- O. V. Plekhanov: Les questions fondamentales du Marxisme. Paris (Editions Sociales) 1947.

48 -- Sir Frederick Pollock: Spinoza, His Life and Philosophy. 2nd ed. London (Duckworth) 1899.

49 -- G. T. Richter: Spinozas philosophische Treminologie. Leipzig 1912.

50 -- A. Rivaud: Histoire de la philosophie. tome III. Paris (P.U.F.) 1950.

51 -- Leon Roth: Spinoza. London (Allen & Unwin) 1954.

52 -- Josiah Royce: The Spirit of Modern Philosophy. N.Y. (Braziller) 1955.

53 -- Ruth Lydia Saw: Vindication of Metaphysics. London (McMillan) 1951.

54 -- J. Segond: La vie de Spinoza. Paris. 3e ed. 1933.

55 -- Paul Siwek: Au cœur du spinozisme. Paris (Desclée de Brouwer) 1952.

56 -- Paul Siwek: Spinoza et le panthéisme religieux. Paris (Desclée...) 1937.

57 -- Nahum Sokolow: «Spinoza the Jew», in: The Jewish Review. No. III. Dec. 1932 - March 1933.

58 -- Harry Waton: The Jewish Question and Spinoza's Philosophy, in Spinoza, Addresses and Massages in Commemoration of his Tercentenary. Spinoza Institute of America New York 1933.

59 -- Leo Strauss: Persecution and the Art of Writing. Glencoe, Illinois (The Free Press) 1952.

60 -- Celestine Sullivan, Jr.: Critical and Historical Reflections on Spinoza's Ethics». University of California Publications in Philosophy. vol. 32. 1958.

61 -- Jacob Teicher: «Why was Spinoza Banned?» in «The Menorah Journal» Autumn - Winter 1957.

62 -- F. Überweg: History of Philosophy (English Trans.) New York (Scribner) 1909. vol. II.

63 -- Paul Vulliaud: Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque. Paris 1934.

64 -- Meyer Waxman: «Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism,» in: The Jewish Quarterly Review. vol. 19. 1928 - 1929.

65 -- Julien Weill: «Spinoza et le judaisme», in Revue des Etudes juives. tome 49. Paris 1904.

66 -- W. Windelband: A History of Philosophy (English Trans.) New York (Harper Torchbooks) 1958.

67 -- H. A. Wolfson: The Philosophy of Spinoza. New York (Meridian paperbacks) 1958.

68 -- H. A. Wolfson: «Spinoza and Religion». Lecture reprinted in: «The Menorah Journal». vol. 38. 2. 1950.

69 -- Sylvain Zak: La Morale de Spinoza. Paris (P.U.F.) 1959.

المحتويـات

د. فؤاد زكريا

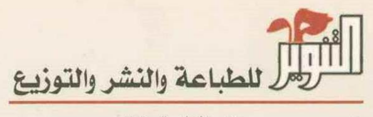
اسبينوزا

يأتي هذا الكتاب كفاتحة في سلسلة تُعنى بتقديم ودراسة قضايا الفكر المعاصر وإشكالياته وتياراته الرئيسية. وإذا كانت تطرح نفسها، بمعنى ما، كاستجابة لبعض الحاجات والمتطلبات الملحّة في ثقافتنا المعاصرة، فإنها تستهدف، بالإضافة إلى ذلك، الخروج على حالة اللامسؤولية واختلاط القيم والتسيّب في العمل الثقافي، أي الخروج على كل ما في حياتنا الفكرية من تبعية وضحالة وعجز عن إدراك اللحظة التاريخية التي نحيا فيها سواء على مستوى وعي الشرط التاريخي الذي تمرّ فيه مجتمعاتنا أو على مستوى وعي المقتضيات الفكرية الضرورية التي يمكن أن تدفع مجتمعاتنا في طريق التقدم.

ولكن ما الذي يسوّغ إصدار كتاب عن اسبينوزا في سلسلة عن الفكر المعاصر؟ إننا نجد مبررات ذلك في اللحظة التنويرية الكبرى التي يمثلها اسبينوزا في الفكر الغربي، وفي أنه معاصر لنا في روحه وفكره، وفي الأثر الكبير الذي مارسه على المفكرين الأوروبيين أمثال: ليسنج، وغوته، وهيجل... الخ. وقبل كل شيء في المساهمة الكبيرة التي يقدمها فؤاد زكريا، ليس فقط في قراءة نصوص اسبينوزا وفلسفته قراءة خلّاقة تكشف عن المعاني والدلالات الثورية التي تقف خلف اللغة اللاهوتية والمدرسية التي يكتب بها اسبينوزا، وإنما أيضاً لأنه، عبر هذه القراءة، يضع الأسس المتينة والصلبة لإقامة فكر عربي يجد في العلم ومبادئه أفق تحرره وانعتاقه من كل قيد يعيق تقدمه وانطلاقه.

أخيراً، ما أحوجنا اليوم إلى إدراج فكر اسبينوزا في صلب اهتماماتنا الفكرية طالما أنه يطالب بوضع ضوابط للسلطة وبسيادة العقل في الفكر والحياة العامة (وهذا ما نفتقر إليه). وما أشد حاجتنا إلى فكر يكشف لنا أن حرية التفلسف والتفكير في أمور السياسية والدين لا تتعارض مع المصالح الحقيقية للدولة، ولا مع التقوى الحقيقية، وإن القضاء على حرية الفكر والاعتقاد «يستتبع حتماً القضاء على سلام الدولة وعلى التقوى».


ISBN 978-9938-286-17-5


التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - القاهرة - تونس